Jerusalem
zur Zeit Jesu

Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte

[illegible]

Die wirtschaftlichen Verhältnisse

von

Dr. Joachim Jeremias

[illegible]

[illegible]

Jerusalem
zur Zeit Jesu

Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte

[Teil.I - Teil.II.A-B]

[I. Teil]

Die wirtschaftlichen Verhältnisse

von

Dr. Joachim Jeremias

z. Zt. Repetent am Theologischen Seminar
zu Herrnhut



Leipzig
Verlag von Eduard Pfeiffer
1923 - 1937.

Vorwort.

Wer geistige Vorgänge erfassen will, muß ihre Heimat kennen. So ist für die Erfassung der Anfänge des Christentums eine Kenntnis des zeitgenössischen Palästina unentbehrlich. Bisher hat man im Rahmen der neutestamentlichen Zeitgeschichte den Hauptwert auf Untersuchungen der politischen und religiösen Zustände und Anschauungen gelegt. Aber ebenso wichtig ist die Kenntnis der übrigen kulturellen Verhältnisse.

Wir besitzen noch keine Kulturgeschichte des Palästina der Zeit Jesu. Die vorliegende Arbeit will eine Vorarbeit sein, indem sie die kulturellen Verhältnisse der Hauptstadt Jerusalem untersucht. Mit Jerusalem zu beginnen, empfahl sich bei seiner überragenden Bedeutung für das Heilige Land. Aber auch hinsichtlich der Quellen war es das Gegebene: Jerusalem hörte nach 70 p. auf, die jüdische Hauptstadt zu sein; nach dem Aufstand der Juden unter Hadrian wurde ihnen sogar das Betreten der Stadt bei Todesstrafe verboten (ca. 135 p.) Daraus ergibt sich ein fester terminus ad quem: fast überall da, wo innerhalb der rabbinischen Literatur von Jerusalem und vor allem da, wo vom Tempel die Rede ist, ist Jerusalem vor 70 p. gemeint. Unser Thema hat also den Vorteil, daß es uns die ältesten Bestandteile der rabbinischen Tradition an die Hand gibt.

Für freundliche Hilfe beim Lesen der Korrekturen bin ich Herrn Professor Dr. Schwarz und meinem Freunde, Herrn cand. theol. Polster, zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

Entscheidende Anregung für meine Arbeit habe ich in und seit den 5 Jahren, die ich in Jerusalem sein durfte, meinem Vater zu verdanken. Während meines Studiums hat mich mein verehrter Lehrer, Herr Professor D. Dr. Leipoldt, zur Arbeit an der Geschichte des neutestamentlichen Zeitalters angeregt. Ihnen beiden sei diese Schrift ein Zeichen meines Dankes.

Herrnhut, im Februar 1923.

Joachim Jeremias.

Inhaltsverzeichnis.

Jerusalem zur Zeit Jesu.

Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentl. Zeitgeschichte.

I. Teil. **Die wirtschaftlichen Verhältnisse.**



Abkürzungen.

Die biblischen Schriften sind mit den üblichen Abkürzungen zitiert.
Die rabbinischen Schriften sind zitiert:

1. Mischna. Die Traktete wurden abgekürzt:

Ohal. (Ohaloth)	Kel. (Kelim)	Sanh. (Sanhedrin)
B. B. (Baba Bathra)	Ker. (Kerithoth)	‘A. Z. (‘Aboda Zara)
B. M. (Baba Meçi‘a)	Keth. (Kethubboth)	‘Ed. (‘Edujjoth)
B. Q. (Baba Qamma)	Meg. (Megilla)	‘Er. (‘Erubin)
Bekh. (Bekhoroth)	Mid. (Middoth)	‘Ar. (‘Arakhin)
Bik. (Bikkurim)	M. Q. (Mo‘ed Qatan)	Pes. (Pesachim)
Ber. (Berakhoth)	Mak. (Makkoth)	Qid. (Qidduschin)
Git. (Gittin)	Makhsch. (Makhschirin)	R.H. (Rosch Haschschana)
Hor. (Horajoth)	Men. (Menachoth)	Schebu. (Schebu'oth)
Zeb. (Zebachim)	Ma‘as. (Ma‘asroth)	Schab. (Schabbath)
Chag. (Chagiga)	M. Sch. (Ma‘aser Scheni)	Scheq. (Scheqalim)
Chul. (Chullin)	Miqw. (Miqwaoth)	Tem. (Temura)
Jeb. (Jebamoth)	Neg. (Nega‘im)	Ta‘an. (Ta‘anith)
Jad. (Jadajim)	Ned. (Nedarim)	Terum. (Terumoth)
Kil. (Kil'ajim)	Naz. (Nazir)	

2. Tosephta wurde durch vorgesetztes Tos. unterschieden.
3. Der palästinische Talmud durch vorgesetztes j.
4. Der babylonische Talmud durch vorgesetztes b.
5. Der Midrasch Ekha rabbathi ist als E. r. zitiert unter Beigabe der Seitenzahl in der Wünsche'schen Uebersetzung: E. r. . . Wü. S. . .

Flavius Josephus' Werke sind zitiert:

1. ant. = Antiquitatum Judaicarum libri XX.
2. b. j. = De Bello Judaico libri VII.
3. c. A. = De Judaeorum Vetustate sive contra Aprionem libri II.
4. vita = vita Flavii Josephi.

Von den Pseudepigraphen und Apokryphen des Alten Testamentes sind zitiert:

Ar. = Brief des Pseudo-Aristeas.
IV. E. = Das vierte Buch Ezra.
I.—IV. Makk. = I.—IV. Makkabäerbuch.

Neuzeitliche Werke:

Sch. I—III = Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl. 1901.
P. R. E. VIII = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, VIII. Bd. Art. Jerusalem, von Guthe.
R. G. G. = Religion in Geschichte und Gegenwart.

J. E. = Tte Jewish Encyklopedia usw. New York 1901 ff.

P. J. P. = Palästina-Jahrbuch. Herausgegeben von G. Dalman (1905—1921).

H. R. E. = Hamburger, Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud, 1870—1897.

Krauss, T. A. I u. II = Samuel Krauss, Talmudische Archäologie, Leipzig. 1911.

Del. = Franz Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu. 1875.

Smith, I und II = G. A. Smith, Jerusalem. The Topography, Economics and History from the earliest fimes to. A. D. 70. London 1908.

Neubauer, géogr. = Neubauer, la géographie du Talmud. Paris 1868.

Dalman, Orte u. Wege = G. Dalman, Orte und Wege Jesu. Gütersloh 1919.

Guthe, griech.-röm. Städte = H. Guthe, Die griechisch-römischen Städte des Ostjordanlandes. 1918.

G. I. = Geschichte Israels.

Str.-B. I = Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament. I. Matthäusevangelium. München 1923.

Die wirtschaftlichen Verhältnisse der Stadt Jerusalem unter römischer Herrschaft bis zu der Zerstörung durch Titus. (6p.—70p.)

Um ein geschlossenes Bild der Wirtschaft einer Stadt zu erhalten, ist die Frage zu stellen nach ihrem Gewerbe, ihrem Handel, ihrem Fremdenverkehr. Soll dabei die Eigenart der Stadt heraustreten, so ist nach der Feststellung des Tatbestandes jeweils zu untersuchen, welche Ursachen die bestehenden Zustände hervorgerufen haben.

I. Die Gewerbe.

Die typische gewerbliche Betriebsform der Zeit ist das Handwerk, also diejenige Unternehmungsform, bei der der Produzent als Eigentümer sämtlicher Produktionsmittel diese verarbeitet und ohne weitere Güterzirkulation das Produkt an den Konsumenten, den Kunden, selbständig absetzt.

Das Handwerk stand damals im Judentum in hohem Ansehen. „Wer seinen Sohn nicht ein Handwerk lehrt, ist, als ob er ihn Räuberei lehrte“ (b. Qid. 29 [a]). Für Jerusalem besitzen wir ein besonderes Zeugnis: „3 Dinge sagte R. (= Rabbi) Jochanan im Namen der Leute von Jerusalem . . . Mache selbst Deinen Sabbat zum Wochentag, nur daß du nicht auf Menschen angewiesen seist“ (b. Pes. 113 [a] und Parallelen). Dieser Theorie entsprach die Praxis. Bik. III [3] wird der Einzug der Erstlingsprozessionen in Jerusalem, denen die Vornehmsten der Tempelbeamten und Priester entgegengingen, geschildert und als Besonderheit erwähnt, daß selbst die dortigen Handwerker, wenn die Prozession vorüberkam, aufstanden und sie begrüßten. Vor Gelehrten, die sonst jedermann durch Aufstehen grüßen mußte, brauchten die Handwerker während der Arbeit nicht aufzustehen (vergl. b. Qid. 33 [a]). Vor allem aber ist darauf hinzuweisen, daß die Schriftgelehrten der Zeit zum größten Teile ein Handwerk betrieben. Paulus, der in Jerusalem studierte (act. 22 [3]), war

skenopoios (act. 18[3]): Zeltmacher (Knopf), nach anderen Teppichweber (Achelis) oder Zelttuchweber (Leipoldt). Eine Zusammenstellung der ältesten im Talmud erwähnten Gelehrten ergibt als Berufe unter anderem: Schneider, Sandalenmacher, Zimmerleute, Schuhmacher, Gerber, Baumeister, Wasserfahrer (vergl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band III. Nachtrag: Die Pharisäer. 1921).

Daß es auch verachtete Gewerbe gab, ist damit nicht ausgeschlossen. Zu diesen Gewerben gehörte das Weberhandwerk (s. S. 3), wohl auch das in Jerusalem zum Teil von Heiden ausgeübte Walkerhandwerk (s. S. 4). Mischna Kelim gibt eine längere Liste der Gewerbe, die aus verschiedenen Gründen — weil sie schmutzig sind, weil sie notorisch auf Betrug ausgehen, weil sie es mit Frauen zu tun haben — verachtet waren.

Nach diesem Überblick über die Stellung des Handwerkes im damaligen Judentum wenden wir uns zur Stadt Jerusalem.

1. Die Jerusalemer Gewerbe und ihr Zusammenschluß.

Wir haben hier zunächst den Tatbestand festzustellen: Welche Gewerbe lassen sich für Jerusalem nachweisen und welches war ihr Zusammenschluß? Hierbei lassen die Quellen erkennen, daß der Tempel sowohl während seines Baues, wie in seinem Betriebe, ein Gewerbezentrum für sich bildet; er ist also gesondert zu betrachten von den dem allgemeinen Verbrauch dienenden Gewerben.

A. Die der Allgemeinheit dienenden Gewerbe.

Geographisch, kulturell und auch politisch — das Verhältnis der Statthalter von Syrien und Judäa ist schwierig zu bestimmen; faktisch scheint der letztere dem ersteren unterstanden zu haben — gehörte die Provinz Judäa zur Provinz Syria. Die bedeutendsten Gewerbeprodukte des Innenlandes der damaligen Provinz Syria waren Erzeugnisse aus Wolle, wie Teppiche, Decken und Webereiprodukte; sodann wohlriechende Salben und Harze (Guthe, Die griechisch-römischen Städte . . S. 40). Diese Gebrauchsgegenstände lassen sich als Produkte auch für Jerusalem nachweisen.

a. Gebrauchsgegenstände herstellende Gewerbe.
aa. Für den Haushalt.
bb. Luxusartikel.

aa. B. Q. X[9] heißt es: „Doch darf man von Weibern **Wollwaren** in Judäa kaufen und Leinwandwaren in Galiläa.“ Danach ist also die Wolleverarbeitung Spezialität von Judäa. Wollarbeit wird Keth. V[5] als Arbeit genannt, die die Frau in der Ehe zu leisten verpflichtet ist. In Jerusalem wurde Wolle verkauft in einem der Bazare der Stadt. ‘Er. X[9] (vergl. b. ‘Er. 101[a]; j. Sota VIII[3]) heißt es: „R. Jose sagte, dies sei in der Wollkämmergasse geschehen.“ J. Levy (Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch, 4 Bände, Leipzig, 1876—1889; Band IV, 200[a]) übersetzt mit demselben Recht „Wollehändlermarkt“, da die Sprache für Zubereiter und Händler des Produktes denselben Namen hat. b. j. V 8[1] erfahren wir, daß der Wollmarkt Jerusalems sich in der Neustadt genannten Vorstadt befand. Die gekämmte Wolle mußte zu Fäden gesponnen werden und war dann fertig zum Weben.

Auch die **Weberei** wurde in Jerusalem betrieben. In der syrischen Baruch-Apokalypse (bald nach 70 p. verfaßt) werden die Jungfrauen Jerusalems angeredet: „Und ihr, ihr Jungfrauen, die ihr Linnen- und Seidenfäden mit Ophirgolde durchwebt“ (10[19]). Aus dieser Angabe, ferner aus der Tatsache, daß als Kunstweber des Tempels 82 Jungfrauen genannt werden (s. S. 28), endlich aus einer Bemerkung des Josephus, könnte man schließen, daß die Weberei nur Frauen-Sache war. Ant. XVIII 9[1] heißt es nämlich von zwei babylonischen Juden, daß sie die Webkunst lernten, „da es bei den Einheimischen nicht für unschicklich galt, sodaß auch die Männer bei ihnen Wolle verarbeiteten.“ Richtig ist, daß die Weberei, wenn sie von Männern ausgeübt wurde, verachtetes Gewerbe war. Webern war die Hohepriesterwürde nicht zugänglich. Ihr Quartier in Jerusalem war die verachtete Gegend des Misttores (‘Ed. I[3]). Es ist ein Zeichen großer Weitherzigkeit und wird als solches berichtet, daß Hillel und Schammaj in einer Streitfrage das Zeugnis von zwei achtbaren Jerusalemer Webern anerkennen (‘Ed. I[3]). Kunstweber sind für Jerusalem möglicherweise in Gestalt der tarsijjim bezeugt.

b. Meg. 26[a] ist die Rede von der Synagoge der tarsijjim zu Jerusalem. Dieses Wort bezeichnet entweder die Zugehörigkeit zur Stadt Tarsus oder ein Handwerk. Wenn man dieses Wort nicht, wie

wir es für richtig halten, mit: „Synagoge der Einwohner von Tarsus" übersetzt, dann faßt man diese Leute als Kupferschmiede (Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben, S. 38; Sch. II 524[77], vergl. 87[247]), als Weber oder als Arbeiter in Bergwerken (Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch), als Kunstweber oder als Metallarbeiter (Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch) oder besser als Hersteller von tarsischen Gewändern (Krauss, T. A. II, 625 A. 67). Diese letztere Deutung hat C. Wessely (Studien zur Paläographie und Papyruskunde, Leipzig 1901) für die Bezeichnung tarsikarios auf mehreren Papyri wahrscheinlich gemacht (S. 2 f.). Er verweist auf den Maximaltarif des Diocletian cap 26—28, wo von tarsisch-alexandrinischer Leinenware die Rede ist.

Eng mit dem eben genannten Handwerke hängt das des **Walkers** zusammen, der das vom Webstuhl kommende Tuch durch Verfilzung der Wollhärchen wasserdicht zu machen hatte. Die Walker waren zum großen Teile Nicht-Juden; deshalb galt ihr Quartier, das in der Oberstadt lag, für unrein (b. Pes. 19[b]). Auch sonst werden Walker für Jerusalem bezeugt. Den Nordostpunkt der nördlichsten Mauer bildete das sogenannte Denkmal des Walkers (b. j. V 4[2]). Ein Walker war es, der Jakobus dem Gerechten, dem Bruder Jesu, den die Juden im Jahre 62 p. von der Tempelzinne herabgestürzt hatten, mit seinem Knittel den Todesstoß versetzte (Eusebios, historia ecclesiastica II 23[1]; vergl. ant. XX 9[1]).

Nach dem Walken bekam der **Schneider** die Stoffe. b. j. V 8[1] wird für die Neustadt ein Kleidermarkt bezeugt. Im Midrasch Ekha rabbathi (I[1]; Wü. 44 und 50) ist von Jerusalemer Schneidern die Rede.

Der Bekleidung dient außerdem die **Lederindustrie.** Ob es Gerbereien gab, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden, Nach B. B. II[9] mußten sie 50 Ellen von einer bezw. der Stadt entfernt sein und durften nur im Osten angelegt werden. Da Jerusalem (z. B. Sanh. I[5]: Man fügt nichts hinzu zu der Stadt und den Tempelvorhöfen . .) die Stadt schlechthin ist, wird es wahrscheinlich, daß diese Vorschrift ursprünglich von Jerusalem gegolten hat. Was wenigstens die im gleichen Zusammenhang (B. B. II[9]) stehende Vorschrift über die Gräber anlangt, so läßt sich ihre Durchführung für Jerusalem nachweisen. Galt die Vorschrift ursprünglich für Jerusalem, so gab es dort Gerber, nur mußten die Werkstätten außerhalb der Stadtmauer liegen. Im übrigen sei daran erinnert, daß R. Chananja (manche Handschriften lesen: Chanina), der Vorsteher der Priesterschaft, berichtet

('Ed. II[2]), daß die Priester bei jedem — auch dem nachträglich unrein erfundenen — Opfer die Haut des Tieres erhielten. Von den Jerusalemer Gastwirten hören wir (b. Joma 12[a]), daß sie die Gewohnheit hatten, den Festpilgern die Häute der heiligen Opfer — gemeint ist vor allem das Passahopfer, dessen Haut nicht dem Priester gehörte — mit Gewalt abzunehmen. Sicher ist, daß Sandalenverkäufer in Jerusalem erwähnt werden (E. r. I[1] Wü. 52).

Wir hören noch von einigen Gewerben, die vorwiegend dem Haushalt dienen. b. j. V 8[1] wird der Bazar der **Schmiede** erwähnt. Dieses Gewerbe hatte seinen Sitz in der Neustadt. Als „Arbeitsleute in Erz und Eisen", die (an den kleinen Zwischenfeiertagen, so Tos. Sota c. XIII, an denen geräuschvolle Arbeiten verboten waren) arbeiteten, bis es ihnen vom Hohenpriester Jochanan verboten wurde, werden die Schmiede M. Sch. V[15] und Sota IX[10] erwähnt (Jochanan = Johannes Hyrcan I. 135—104 a.) Dieses Gewerbe scheint im römisch-jüdischen Kriege (66—70 p.). in kurzer Zeit die Umstellung auf die Kriegsindustrie vollzogen zu haben: „In Jerusalem setzten sie . . . . viele Kriegsmaschinen wieder in Stand und in der ganzen Stadt wurden Geschosse und Rüstungen geschmiedet" (b. j. II 22[1] vergl. VI 6[2]).

Töpfereien durfte es in Jerusalem angeblich nicht geben wegen des Rauches; so lehrt der Talmud (b. B. Q. 82[2]; b. Zeb. 96[a]; Tos. Neg. VI[2]; über die mangelhafte Glaubwürdigkeit dieser für Jerusalem zusammengestellten Reinheitsvorschriften s. u. S. 48 [Gärten] und S. 53 f. [Hühner]). Indes, die Tatsache, daß Jeremja 18[2] ein Haus des Töpfers für Jerusalem bezeugt ist und Mth. 27[7] ein Acker des Töpfers, wiegt schwerer als die rabbinische Tradition.

Freilich ist nur die erstere Stelle ein einwandfreies Zeugnis. Es handelt sich Mth. 27[7] um den Acker, der von dem Blutgeld des Judas Ischarioth gekauft wird. Die Zahl „30 Silberlinge" stammt aus Zakharja 11[13]: „Da nahm ich 30 Silberlinge und warf sie im Tempel Jahves in die ‚Schatzkammer'". So Syrer; LXX: Schmelzofen; im Massoretentext steht auf Grund eines Mißverständnisses die Lesart: „und warf sie im Tempel Jahves zu dem Töpfer." Es scheint, daß der Verfasser des Evangeliums, der die Stelle als Weissagung auffaßt, sich von dem Mißverständnis des Massoretentextes hat leiten lassen.

bb. Luxusartikel.

An zweiter Stelle war für Syrien bezeugt (S. 2) die Herstellung **wohlriechender Salben und Harze.** Zunächst stellen wir fest, daß in Jerusalem Oliven verarbeitet wurden.

Öl war das bedeutendste Produkt Judäas an Lebensmitteln (Eupolemos, Pseudo-Aristeas s. S. 42 f.). Der Boden der Umgebung Jerusalems ist für den Anbau von Oliven trefflich geeignet. Tatsächlich gab es auch zur Zeit Jesu größere Olivenbestände als heute, wo infolge der Mißwirtschaft der türkischen Regierung in ganz Palästina der Baumbestand außerordentlich verringert ist gegen frühere Zeiten. Für Jerusalem deuten darauf schon verschiedene mit „Öl" zusammengesetzte Worte. Im Osten begegnet der Name Berg der Ölbäume (Mth. 21^1) oder Ölberg (Lk. 19^{29}; 21^{37}; act. 1^{12}; Jos. ant. VII 9^2). Tur setha, d. h. Berg des Öles, sagt der Talmud (vgl. Targum; j. Ta'an. IV^8 vgl. PRE VIII.). Danach sind mit Sicherheit Olivenbestände zu erwarten. Ja, man würde den Berg kaum so genannt haben, wenn seine Bestände nicht im Vergleich zur Umgebung auffallend starke gewesen wären und die Oliven nicht von wirtschaftlicher Bedeutung für die Stadt gewesen wären. Bebauung des Ölbergs bezeugt der Talmud: zur Zeit des letzten Tempels ist nach b. Pes. 14ª auf dem Ölberge gepflügt worden. Für den Norden der Stadt ist hier zu erinnern an die Bezeichnung einer Vorstadt Jerusalems.

Die Benennung schwankt. b. j. II 15^5, 19^4, V 4^2 bietet Bezethá (mit Varianten), V 5^8 Bezathá (mit Var.). Joh. 5^2 hat Bethzatha (Variante u. a. Bethesda). Nicht hierher gehört das 1. Makk. 7^{19} genannte Bezeth, wofür Jos. ant. XII 10^2 Berzethó gibt; ebensowenig das 1. Makk. 9^4 vorkommende Berea, wofür Jos. ant. XII 11^1 Zetho (Var. Berzethó) liest. So unsicher wie die Benennung ist die Deutung, (vgl. HRE 581; Neubauer, géographie S. 139; Dalman, Orte und Wege S. 282). Die gewöhnliche Deutung des Namens ist beth zetha d. h. Olivenort (vgl. Guthe, PRE VIII).

Angaben für den Westen kenne ich nicht. Für den Süden endlich werden Oliven von Hieronymus (Komm. z. Jeremja VII^{30}) für das Hinnomtal bezeugt. Über mit „Öl" zusammengesetzte Ortsnamen der weiteren Umgebung s. Smith, Jerusalem S. 300, Anm. 3. Ölbäume werden von Pseudo-Aristeas § 112 an erster Stelle unter den Bäumen und Gewächsen der Umgebung Jerusalems genannt.

Die Oliven wurden in und bei Jerusalem verarbeitet. Nach Men. IX^8 wurde das Öl für den Bedarf des Tempels zum Teil aus Peräa bezogen. Die Frage, wie denn die Heiligkeit des Öles mit dem Transport durch heidnisches Gebiet vereinbar sei, wird j. Chag. III^4 dahin beantwortet, daß man nur die Oliven aus Peräa beschaffe und sie erst in Jerusalem presse. Tat-

sächlich hat man im Norden der Stadt mehrere Keltern gefunden. Ferner lesen wir im Neuen Testament: „Und sie kommen zu einem Orte namens Gethsemanei“ (Mc. 14^{32}; Mth. 26^{36}, vgl. Lc. 22^{39}); „dort war ein Garten“ sagt Joh. 18^{1} von der Örtlichkeit. Gethsemane bedeutet Ölkelter oder Salbenkelter (vgl. Dalman, Grammatik des jüd.-paläst. Aramäisch. 2. Aufl., S. 191.) Es ist nun nicht unmöglich, daß der Mc. 14^{51} erwähnte Jüngling, der bei Jesu Gefangennahme in Gethsemane vom Schlafe aufgeschreckt wird, der Verfasser des Evangeliums, Marcus (vgl. act. 12^{12}; ^{25}; 13^{5}; ^{13}; 15^{37}), ist. Dann dürfte angenommen werden, daß diese im Kidrontale gelegene Ölkelter einer Familie gehörte, die in Jerusalem wohnte und dort ein geräumiges Haus besaß, das später der Versammlungsort der Christengemeinde war (act. 12^{12}).

In der Mischna werden M. Sch. III^{7} Vorschriften gegeben betreffs der Ölkeltern, „deren Türen innerhalb der Stadt lagen, deren Höhlung außerhalb lag“. Da man die Ölkeltern schwerlich ausgerechnet in die Stadtmauern eingebaut haben wird, müssen wir annehmen, daß nicht die eigentliche Stadt Jerusalem, sondern der weitere Stadtbezirk (s. u.; vgl. Str.-B. I zu Mth. 21^{1}) gemeint ist, oder daß die Ölkeltern nur als kasuistisches Beispiel gewählt sind. Die Tatsache bleibt bestehen, daß Ölkeltern für Jerusalem auch hier vorausgesetzt werden. Endlich ist darauf hinzuweisen, daß Öl wohl der einzige Ausfuhrgegenstand Jerusalems war (vgl. Smith, Jerusalem I, 15; 299 ff.).

Auch die Herstellung von Harzen und Salben läßt sich als Gewerbe für Jerusalem nachweisen. j. Jom. IV^{41d} heißt es: „Die Spezereiverfertiger (so Dalman, aram.-neuhebr. Wörterbuch 317^{b}; Levy, neuhebr. und chaldäisches Wörterbuch IV, 27^{a}: Apotheker) in Jerusalem sagten: Hätte man in das Räucherwerk etwas Honig hineingetan, so würde die Welt diesen starken Geruch nicht ertragen können.“ (Es ist möglich, daß auch j. Sota VIII^{3} und ‘Erub. X^{9}, wo dasselbe Wort pattamim gebraucht ist, Spezereiverfertiger gemeint sind; gewöhnlich übersetzt man hier mit der anderen Bedeutung des Wortes: Verkäufer von Mastvieh.) Es ist in diesem Zusammenhang an die Aussage b. Schab. 63^{a} zu erinnern: „Das Gehölz Jerusalems bestand aus Zimmtbäumen; wenn man von diesen zu heizen pflegte, verbreitete sich ein angenehmer Geruch.“ Nach dieser Aussage sollen also Zimmtbäume in Jerusalem gezogen sein;

dann wird man nicht nur das Holz verwendet, sondern auch die Frucht verarbeitet haben (vgl. b. j. VI 8[9]).

Salbenverkauf in Jerusalem wird Mc. 16[1]; Lc. 24[1] bezeugt, wo es von den galiläischen Frauen, die an Jesu Kreuz gestanden hatten, heißt: „Sie kauften [mit Salbe vermischte] Spezereien, um hinzugehen und ihn zu salben." Von Nikodemus wird Joh. 19[39] gesagt, daß er zum Grabe Jesu kam „mit einer Mischung aus Myrrhe und Aloe im Gewicht von ungefähr 100 [römischen] Pfund." — Wir dürfen vermuten, daß schon damals Rosenöl in Jerusalem hergestellt wurde. Gartenanlagen waren nach b. B. Q. 82[b] verboten (zur Kritik dieser Angabe s. S. 48), aber als Ausnahme wird ausdrücklich der Rosengarten erwähnt (vgl. M. Sch. II[5]; Tos. Jom Tob.). Ob sich von ihm der Name des Tores Kiponos herleitet [Mid. I[3]] — so H R E 580; Rabe, Mischnah oder Sammlung der Aufsätze der Ältesten 1760—62. Onolzbach zu Mid. I[3]? — Salbenhändler spielen in der talmudischen Literatur eine große Rolle (vgl. Krauss, T. A. II.). Der Hof Herodes des Großen mit seinem glänzenden Aufwande und großen weiblichen Anhange hat dazu beigetragen, daß solche Gewerbe in Jerusalem hochkamen.

Überhaupt wurden die dem Luxus dienenden Gewerbe durch den herodianischen Hof groß gemacht. Da ist vor allem zu erinnern an das **Kunstgewerbe.** Es hatte seinen Sitz in der Oberstadt (Del. 59.) Schon für die Zeiten des Pompejus hören wir von einem einzigartigen, aus Jerusalem stammenden Meisterstück aus Gold; „ob es ein Weinstock war oder ein Garten, terpolé (Ergötzlichkeit) nannte man das Kunstwerk", sagt der Kappedokier Strabo (ant. XIV 3[1]).

Öfters hören wir von einem Schmuckstück ʻir schel zahab d. h. „goldene Stadt" (Kel. XI[8]; Schab. VI[1]; b. Sota 49[b]; j. Sota 9,[24b], [64]). Dieser Schmuck wird auch bezeichnet als jeruschalaim dedhahbha d. h. „goldenes Jerusalem" (b. Schab. 59[a]; b. Ned. 50[a]).

Man behandelt die Frage, ob Frauen am Sabbat Schmuck tragen dürfen und bespricht dabei das „goldene Jerusalem" unter dem Kopfschmuck (Tos. Schab. IV[6]; 115[19]). In Aboth de Rabbi Nathan B. c. 12 S. 30 und öfter wird gesagt, daß nur vornehme Frauen diesen Schmuck tragen. Daraus geht hervor:

Dieses „goldene Jerusalem" war ein wertvoller Kopfschmuck der Frauen. Man wird sich ihn als eine Art Zinnenkrone vorzustellen haben. Es ist sehr wahrscheinlich — schon der Name führt auf diese

Vermutung, — daß dieses Schmuckstück ursprünglich in Jerusalem hergestellt wurde. Nun bildet heute die Anfertigung von Jerusalem-Andenken einen besonders blühenden Zweig des dortigen Kunstgewerbes. Für Ephesus ist uns diese Industrie für die Zeit des Apostels Paulus bezeugt. act. 19^{23}ff. wird ein Aufstand der dortigen Andenken-Verfertiger (V. 24: „Ein Hersteller von silbernen Artemis-Tempelchen") berichtet. Berücksichtigt man die gewaltige Bedeutung der jährlichen Wallfahrtsfeste für die heilige Stadt, so liegt der Schluß sehr nahe, daß diese Schmuckgegenstände vielfach als Jerusalem-Andenken gekauft wurden.

Zu den Kunstgewerben gehört auch der Beruf der **Bücherschreiber.** b. B. B. 14^a wird das Verfahren der Jerusalemer Bücherschreiber beim Aufrollen der Bücher beschrieben.

Kunstgewerbe s. auch S. 15 ff.

Wir fassen zusammen: **Die für die Provinz Syrien als die wichtigsten bezeugten Gewerbe treffen wir auch in Jerusalem. Vor allem scheint das Kunstgewerbe und die Ölbereitung eine große Rolle gespielt zu haben.**

b. Bau-Gewerbe.

aa. Die Bauten.

Die Fürsten aus dem herodianischen Geschlecht waren baufreudige Herrscher; ihr Beispiel forderte zur Nachahmung auf. So kommt es, daß das Baugewerbe unter ihrer Herrschaft und in der Folgezeit in Jerusalem einen breiten Raum eingenommen hat. Es seien im folgenden die wichtigsten Bauten genannt.

aaa. **Herodes der Große** (37a.—4a.).

1. Tempelneubau (20/19a.—62/64 p. s. S. 23 ff.)
2. Bau des Herodespalastes an der Westmauer neben dem „westlichen Tor, das nach Lydda führt" (E. r. I^5 Wü. 68), heute: Jaffator (b. j. V 4^4).
3. Bau der drei Herodestürme: Hippikus, Phasael, Mariamne ebendort (b. j. V 4^{3-4}).
4. Den Tempel beherrschend, da wo früher unserer Anschauung nach die Birah und Baris genannte Tempelburg sich erhob, im Norden des Tempels, entstand die Burg Antonia. b. j. V 5^8.
5. Das prächtige Grabmal, das sich Herodes bei Lebzeiten errichten ließ (b. j. V 3^2 und öfter: „bis zum Grabmal des

Herodes"); es blieb unbenutzt, da die Beisetzung in Herodium erfolgte.

6. Das Theater, das Herodes in Jerusalem baute (ant. XV 8^{1}).
7. Das Jerusalemer Hippodrom (ant. XVII 10^{2}; b. j. II 3^{1}) dürfte auf Herodes zurückzuführen sein.

Das ist nicht möglich, wenn man den 1. Makk. 1^{15}; 2. Makk. 4^{9}; ^{12}; ^{14}. genannten „Turn- und Übungsplatz" als Stadium anzusehen und mit dem Hippodrom zu identifizieren hat (Dalman, Orte und Wege S. 270. Anm. 3). Dann wäre das Hippodrom 174—171a. errichtet. Da aber 2. Makk. 4^{14} von der palaistra die Rede ist, scheint es sich um eine Ringschule gehandelt zu haben. Der Turnplatz dürfte vielmehr mit dem Xystus gleichzusetzen sein. (Guthe, PRE VIII, 684.); hier decken sich vor allem die topographischen Angaben. Der heutige Straßenname Chât̂ret el-Meidân (derartige Überlieferungen sind meistens zuverlässig) läßt das Hippodrom in der damaligen Oberstadt suchen. Dann aber ist die Erbauung durch Herodes möglich, ja wahrscheinlich.

Das ant. XV 8^{1} noch erwähnte, „in der Ebene erbaute, gewaltige Amphitheater" dürfte mit Dalman (Orte und Wege S. 270, Anm. 3) in der Ebene von Jericho zu suchen sein.

8. Wasserleitungsanlage (s. S. 14).

bbb. **Agrippa I.** (41—44 p.

Er baute nach b. j. II 11^{6}; ant. XIX 7^{2}; b. j. V 4^{2} die nördlichste Mauer Jerusalems, deren Lauf strittig ist. Sie hat unter Umständen ein sehr erhebliches Gebiet umfaßt. Setzt man sie mit der heutigen Nordmauer gleich, so war sie ca. 2025 m lang; sucht man sie weiter nördlich, so ist ihre Länge 6105 m (=33 Stadien zu 184,8 m: römisches Stadion. b. j. V 4^{3}) weniger ca. 2575 m (= Gesamtumfang der Stadt nach Josephus weniger voragrippinischer West-, Süd-, u. Ost-Seite) = ca. 3530 m. Josephus weiß die Festigkeit dieser Mauer nicht genug zu rühmen. Sie soll 10 Ellen breit gewesen und aus einzelnen Quadern von 20 Ellen Länge und 10 Ellen Breite gebaut worden sein.

Es muß hier ein Wort über das damalige Ellenmaß gesagt werden, da wir dieses für Berechnungen brauchen (s. u.). Über das Maß der palästinischen Elle der Zeit ist man sich nicht einig. Zunächst ist festzustellen, daß innerhalb Jerusalems selbst verschiedene Ellenmaße in Gebrauch waren. Kel. XVII 9f. heißt es: „Zweierlei Ellenmaße waren in einem Zimmer des Tempels, eins in der nordöstlichen und eins in der südöstlichen Ecke". „Jene (Elle) war einen halben Zoll länger als die mosaische Elle und diese noch einen halben Zoll länger als jene" — also einen Zoll länger als die mosaische Elle. „Nach der kurzen mosaischen

Elle berechnet man sich mit den Handwerksleuten, nach der längeren müssen sie die Arbeit liefern" — und zwar nach der 1/2 Zoll längeren bei Gold- und Silberaufträgen, nach der 1 Zoll längeren bei anderen Aufträgen. — Die Rabbinen unterscheiden sogar nicht weniger als 6 Ellenmaße: 1. Bau-Elle, 2. Geräte-Elle, 3. Grund-Elle, 4. Ring-Elle, 5. Mosaische Elle, 6. Königliche Elle. Der Tempel ist nach der Bau-Elle errichtet worden (Hultsch, Metrologie 2. Bearbeitung 1882. S. 441).

Nun ist bemerkenswert, daß die Maßangaben des Josephus für den Tempel verschiedentlich mit den Angaben des Mischnatraktates Middoth übereinstimmen z. B. hinsichtlich der Breite und Höhe der Front des Tempelgebäudes. Zwei Maße kommen für Josephus in Frage:

a. Die römische Elle (cubitus) zu 6 palmi (Handbreiten) von 74 mm = 444 mm (so Krauss, T. A. II 388 f. nach Lübker, Reallexikon 7. Auflage). Die Wahrscheinlichkeit, daß Josephus, obwohl im Besitz von Ländereien in Judäa (vita 76), in Rom gelebt und geschriftstellert hat (vgl. seine Beziehungen zu den römischen Herrschern vita 76; Sch. I. 76), kann die Anwendung des römischen Ellenmaßes erwarten lassen.

b. Die Elle des nach dem Beinamen der pergamenischen Könige benannten philetärischen Maßsystems, das für den Osten des Reichs seit der Begründung der Provinz Asia (133a.) galt. Sie betrug 525 mm. (Hultsch, l. c. 597 ff; O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Freiburg 1895, S. 118; derselbe, Mischnatraktat Middoth, 1913, S. 12—15.) Dieses Maß war in Palästina und Ägypten in der Tat üblich, wie wir durch Julian von Askalon (Metrol. script. I. S. 54 f., 200 f.) wissen, und war durch die römische Elle nicht verdrängt worden. Daß diese Angabe auch für die Zeit vor Julian von Askalon zutrifft, bezeugt Didymus für Ägypten. Er berechnet die ägyptische Elle der römischen Zeit auf 1 1/2 ptolemäische Fuß = 525 mm, d. h. dieselbe Länge, die bereits im 3. vorchristlichen Jahrhundert in Ägypten galt (Holtzmann, Middoth, S. 14). Wir sind also berechtigt, auch für Palästina die Gültigkeit der philetärischen Elle bereits im 1. nachchristlichen Jahrhundert anzunehmen. Damit ist die Elle der rabbinischen Literatur auf 525 mm festgelegt. Nun sahen wir oben, daß Josephus für die Elle das gleiche Maß anwendet wie die Mischna — d. h. aber die philetärische Elle von 525 mm.

Demnach sollen die Mauerquadern 10,5 m lang und 5,25 m breit, die Mauer selbst 5,25 m breit gewesen sein.

90 Türme, die massiv gebaut waren, schützten die Mauer (b. j. V 4[3]); der stärkste war der im Nordwesten befindliche achteckige Psephinus-Turm, der 70 Ellen, d. h. 36,75 m hoch gewesen sein soll (b. j. V 4[3]). Das auf Denunziation des

syrischen Statthalters Marcus erfolgende Verbot des Kaisers Claudius (ant. XIX 7[2]) unterbrach den Bau der Mauer. Erst bei Beginn des Aufstandes (66 p.) wurde der Bau vollendet (b. j. VI 6[2]; II 20[3]; V 4[2]).

ccc. **Agrippa II.** (50—53 p. König von Chalcis; 53—100 König von Batanaea, Trachonitis, Gaulanitis, Abila und einem Gebiete am Libanon, Eparchie des Varus genannt: b. j. II 12[8]; ant. XX 7[1]) Sch. I 587.

1. Er erweiterte den Hasmonäer(Makkabäer)-Palast. Dieser lag am nordöstlichen Ende des Hügels, der die Oberstadt trug, westlich vom Tempel und oberhalb des Xystus (ant. XIV 1[2]; b. j. I 6[1]; ant. XIV 4[2]; b. j. I 7[2] vergl. Lc 23[6ff.]). Es wird sich nicht um einen Neubau, sondern eine Erweiterung des Palastes gehandelt haben: „Er baute ein gewaltiges Gebäude auf der Königsburg in Jerusalem in Nähe des Xystus; die Königsburg selbst war einst von den Hasmonäern errichtet worden" (ant. XX 8[11]). Jedenfalls hatte der König, was vorher nicht der Fall gewesen war, von dem Palaste aus den Überblick über den ganzen Tempelplatz; das veranlaßte die Priesterschaft zur Errichtung einer den Ausblick versperrenden Mauer; die hieran sich anschließenden Streitigkeiten wurden bis vor Nero getragen (ibid.). In diesem Palaste befand sich vielleicht ein Audienzfenster (b. j. II 16[3]; 17[1]), wie es für Ägypten alte Abbildungen nachweisen und wie es für den Palast Ahabs und Isebels neuerdings Hugo Gressmann nachzuweisen versucht hat. — Das Gebäude wurde bei Beginn des Aufstandes von dem aufgebrachten Volke in Brand gesteckt (b. j. II 17[6]).

2. Eine weitere Unternehmung Agrippa's II. wurde durch die Beendigung des Tempelbaus (zwischen 62 und 64 p.) veranlaßt. Mehr als 18000 Arbeiter wurden damals brotlos. Es war ein Akt sozialer Fürsorge, den der König, der die Verfügung über den Tempelschatz besaß, auf Drängen des ganzen Volkes von Jerusalem unternahm, als er diesen Leuten Arbeit verschaffte. Er ließ nämlich auf Kosten des Tempelschatzes als Notstandsarbeit die Stadt Jerusalem mit weißen Steinen (wohl Kalksteinen) pflastern (ant. XX 9[7]).

Nun hat man in Jerusalem eine gepflasterte Straße gefunden, die an der Westmauer und einem Teil der Südmauer des Tempel-

plaţes nachgewiesen ist. Die Lage dieses Steinpflasters, das 13 m unter der heutigen Oberfläche liegt, und die Gewölbesteine des „Robinsonbogens“ trug — so heißen die von Robinson entdeckten Reste eines Bogens, der ehemals Tempelplaţ und Oberstadt verband —, weist in die Zeit vor 70 p. (vergl. Thomsen, Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu, Leipzig, 1916. S. 29 f.). Eine weitere, stellenweise 7,50 m breite gepflasterte Straße, die vielleicht die Fortseţung der eben genannten ist, fand Bliss nördlich vom Siloa-Teiche. Sie wies Spuren starken Fußgängerverkehrs auf. Da die Straße in dem südlichen Teile der Stadt liegt, der seit der Zeit Kaiser Hadrians nicht mehr innerhalb der Stadtmauern lag, dürfte auch diese Straßenpflasterung in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems 70 p. zu verlegen sein. Es ist somit möglich, daß wir an diesen beiden Stellen Reste der unter Agrippa II. vorgenommenen Pflasterung besiţen.

3. Indes, diese Beschäftigung war keine dauernde. Es geschah daher wahrscheinlich, um der erneut den Tempelarbeitern drohenden Arbeitslosigkeit zu begegnen, daß Agrippa II. noch vor 66 p. im Verein mit den Hohenpriestern und dem Volke neue bauliche Arbeiten am Tempel in Angriff nahm (s. S. 23. 29).

ddd. Andere große Bauten ließ die Familie der **Fürsten von Adiabene,** einem an der Grenze des römischen und parthischen Reiches liegenden Königtume, errichten (b. j. II 19[2]; VI 6[4]; Nazir III[6]; j. Sukka I; j. Nazir III[6]). Wir hören von einem Palast des Monobazus, b. j. V 6[1], der nach dem Zusammenhang auf dem südlichen Teile des Osthügels lag. — b. j. VI 6[3] wird der Palast der Königin Helena von Adiabene genannt. Dieser Palast lag in der Mitte von Akra — also auf dem Osthügel (b. j. V 4[1]). Die genaue Lage des Palastes der Fürstin Grapte von Adiabene ist unsicher. Nach dem Zusammenhang lag er nicht weit vom Tempel; wir werden ihn ebenfalls auf dem Osthügel zu suchen haben b. j. IV 9[11]. In Form von 3 Pyramiden errichtete die Königin Helena sich ein Grabmal drei Stadien nördlich von Jerusalem. Euseb erwähnt Säulen des Monumentes (hist. eccl. II 12[3]); Pausanias (Descr. Graeciae VIII[16]) stellt es an Pracht mit dem Grabmal des Mausolus zusammen. Es war also ein für die Zeit außerordentlich imposantes Bauwerk.

eee. An Bauarbeiten größeren Stiles ist endlich die von **Pontius Pilatus** durchgeführte Wasserleitungsanlage zu erwähnen (b. j. II 9[4]; ant. XVIII 3[2]). Er rief die Erregung des Volkes damals hervor, als er das Geld für den Bau dem Tempelschatze entnahm, und mußte die wütende Menge durch die mit Knitteln dreinschlagenden Soldaten zur Ruhe bringen. Die Leitung wird wohl wie die von Pseudo-Aristeas § 90 beschriebene mit Blei und Kalkmörtel ausgelegt gewesen sein.

Nun haben sich die Reste zweier Leitungen bei Jerusalem gefunden, die der Stadt Wasser zuführten (P R E VIII, 682. 686). Die „obere" Leitung ist sehr alt, die „untere" ist jünger und mit Sicherheit auf Herodes zurückzuführen, da sich eine ebenso angelegte Wasserleitung zum Frankenberge findet (Nähe von Bethlehem), der einst die von Herodes erbaute Festung Herodeion trug (ant. XV 9[4]). Da Reste weiterer Wasserleitungsanlagen nicht nachweisbar sind, wird es sich bei den Bauten des Pilatus nicht um neue Anlagen gehandelt haben, sondern um Ausbesserung von Vorhandenem.

fff. Endlich hören wir für den Berichtszeitraum von dem Bau bezw. der Erneuerung einer Synagoge mit Herberge für Fremde und Badeanlage auf dem Ophel (nach einer von R. Weill gefundenen Inschrift).

bb. Die Bau-Arbeiter.

aaa. Das niedere Bauhandwerk.

Steine waren das wichtigste Baumittel. Das erste, was Herodes für den Tempelneubau tut, ist die Bereitstellung von 1000 Wagen zur Herbeischaffung der nötigen Steine (ant. XV 11[2]). b. j. VII 2[2] wird von der Flucht eines Führers der aufständischen Juden, Simon, berichtet. Er versucht mit seiner Begleitung durch einen unterirdischen Gang zu fliehen; sie „nahmen Steinhauer mit dem nötigen Handwerkszeuge" mit. — Als Steinbruch mögen lange Zeit die b. j. V 4[2] genannten königlichen Höhlen, an denen die nördlichste Stadtmauer später vorbeiführte, gedient haben. Noch heute existiert eine riesige Höhle, die sogenannte Baumwollenhöhle, die einen Teil der Stadt unterhöhlt und sich von der heutigen Stadtmauer 196 m nach Süden unter der Stadt hinzieht. Ihr Eingang ist in der Nähe der heutigen Nordmauer. Im Talmud (b. ʻEr. 61[b]) wird

für Jerusalem die Höhle des Sidqijjahu bezeugt als außerordentlich groß und unbewohnt; sie soll nach Midr. Tanchuma Num. Abschnitt III (Wien 1863, S. 187[b]) eine Ausdehnung von 12 Meilen wahrscheinlich ägyptische Meilen von 1575 m gemeint), d. h. 18,900 km (!) gehabt haben. Es ist möglich, daß diese Höhle mit einer der beiden vorgenannten Höhlen identisch ist; wenn man die nördlichste Mauer in ihrem Verlaufe mit der heutigen Nordmauer zusammenfallen läßt (s. o. S. 10), dann hat man die Möglichkeit, die 3 Höhlen zu identifizieren. Nach b. Neg. 2 (H R E 280) war die ganze Stätte des Tempelberges unterhöhlt; Para 3[2-3] wird dies bestätigt: „Es war aber der ganze Tempelberg und die Vorhöfe unterhöhlt." Unterirdische Gänge in der Stadt spielten bei der Eroberung Jerusalems eine große Rolle; lange Zeit noch hielten sich dort Einwohner verborgen.

Ein gewisser Schim'on aus dem Dorfe Sichnin, ein Brunnen-, Gruben- und Höhlengräber, wird für die Zeit Jesu für Jerusalem bezeugt. (Midr. Koheleth zu IV[17] vergl. Del. 29 f.) Ein Ofensetzer wird E. r. I[1] (Wü. 53) genannt.

bbb. Das bauliche Kunstgewerbe.

Da es sich bei den S. 31 ff. genannten Bauten meist um Prachtbauten handelt, war für das Kunstgewerbe ein weites Arbeitsfeld gegeben. Vor allen Dingen war der Palast des Herodes nach der Beschreibung des Josephus (b. j. V 4[4]) reich an einzigartigen Kunstwerken. Sowohl im äußeren Schmucke wie in der Inneneinrichtung, in der Beschaffung des Materials wie in seiner Bearbeitung, in Reichtum an Abwechslung wie in Kostbarkeit der Einzelausführung hatten die verschiedensten Kunstgewerbe gewetteifert: Kunststeinhauer, Kunstweber, Anleger von Wasserkünsten und Ziergärten, Gold- und Silberarbeiter sind nach b. j. V 4[4] tätig gewesen.

Vor allem hatten die Kunststeinhauer in Jerusalem Beschäftigung. Nach Tos. 'Ab. Z. V[2] und j. 'Ab. Z. III 42[c] („Allerlei Bilder gab es in Jerusalem mit Ausnahme derjenigen von Menschen." Bilder-parsuphoth) hat man figürliche Skulpturen in Jerusalem hergestellt. Diese Nachricht wird durch die wenigen überkommenen Reste von Baulichkeiten der Zeit bestätigt. Es handelt sich

1. um die sogenannten Königsgräber.

Man identifiziert die Königsgräber vielfach mit dem Grab der Helena (s. S. 13). b. j. V 4[2] „gegenüber dem Grabmal der Helena".

ant. XX 4[3] „in den Pyramiden, deren seine Mutter drei in einer Entfernung von 3 Stadien von Jerusalem hatte errichten lassen." (vergl. b. j. V 2[2]; 3[3].)

Doch ist zu bedenken

a. daß die Entfernung von 3 Stadien nur dann stimmt, wenn man die nördlichste Mauer mit der heutigen Nordmauer gleichsetzt;

b. daß von Pyramiden heute keine Reste zu sehen sind.

Hier ist uns ein Kranzgesims mit volutenförmigen Gewinden mit Früchten und Laubwerk zum Teil erhalten. Vor dem Eingang zu der Grabanlage liegen Säulentrümmer, darunter korinthische Bossenkapitäle.

2. handelt es sich um 3 im Kidrontale gelegene Grabdenkmäler, heute Absalomsgrab, Grab des Zacharias (auch Jakobshöhle: Baedecker, Palästina und Syrien. 6. Aufl. 1904, S. 73) und Grab der Tochter Pharaos genannt.

a. Am Absalomsgrab sind jonische und dorische Kapitäle der Halbsäulen und Eckpilaster erhalten. Unmittelbar über den Kapitälen befindet sich ein Fries mit Verzierungen; der Architrav ist dorisch.

b. Am Grab des Zacharias finden sich Säulen mit dorischem Kapitäl und darüber ein dorischer Fries mit Triglyphen.

c. An der Pyramide der Tochter Pharaos (auch Pyramide des Zacharias genannt) finden wir jonische Kapitäle.

Das Alter dieser Denkmäler muß nach diesem kunstgeschichtlichen Befunde angesetzt werden. Das Absalomsgrab wird zuerst 333 p. als Grab des Jesaja erwähnt. Doch ist die Herkunft der Denkmäler aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems 70 p. wahrscheinlich. (Dalman, Orte und Wege S. 294).

Diese vier Denkmäler sind die einzigen erhaltenen Zeugnisse für die Leistungen Jerusalems auf dem Gebiete der Skulptur in Verbindung mit der Architektur aus der Zeit vor der Zerstörung durch die Römer.

Endlich sind bei dem baulichen Kunstgewerbe die Mosaik-Verfertiger zu nennen. An verschiedenen Stellen Jerusalems — z. B. südöstlich vom Coenaculum — sind Mosaikböden gefunden worden, die zum Teil in die Zeit vor 70 p. gehören dürften.

ccc. Die Unterhaltung der Baulichkeiten.

Neben den Werkleuten und Kunstarbeitern waren noch Arbeiter nötig für die Unterhaltung der Baulichkeiten. Die Unterhaltung des Wasserkanals,

Nach Rabe, Mischnah . . . 1760/2, Onolzbach, wäre der Kanal, der vom Vorhof in das Kidrontal führte (s. S. 49 f.) gemeint. Man kann aber auch an die oben auf Seite 14 erwähnte Wasserleitung denken. Dann hätte Pilatus, als er den Tempelschatz für den Bau der Wasserleitung angriff, die Säumigkeit der Jerusalemer kommunalen Verwaltung, des Synedriums, das seinen Pflichten nicht genügend nachkam, durch eigenmächtiges Vorgehen gestraft. Er hätte also die Tempelgelder durchaus im Sinne ihrer Bestimmung verwendet.

von Mauern, Türmen und allem, was der Stadt notwendig ist, wurde vom Tempelschatz bezahlt (Scheq. IV[2]). Dazu gehörte die Erhaltung von Brunnen und Cisternen, die Reinigung und Bewachung der Straßen. Dem entspricht daß nach b. Beça 29[a] (Baraitha), vgl. b. B. Q. 94[b] Gut, das weder dem Tempel noch den Besitzern zuzusprechen ist, von den Tempelschatzmeistern für öffentliche Bedürfnisse, d. h. Gruben, Cisternen und Höhlen, also für die Wasserversorgung Jerusalems, verwendet wird. — Straßenkehrer können b. B. M. 26[a] erwähnt sein: „Nach R. Schema'ja bar Ze'era wurden die Straßen Jerusalems täglich gefegt.“ (Vgl. b. Pes. 7[a]).

Zu diesen Angaben über Straßenreinigung paßt die Tatsache, daß das Hinnomtal der Ort für Schmutz und Ablagerungen war. Nach der von Neubauer, géogr. S. 139 vorgeschlagenen Etymologie bedeutet Besu (Variante Bethso), eine von Josephus erwähnte Örtlichkeit (b. j. V 4[2]): Schmutzort. Damit wird ein zwischen Hippikusturm und dem im Süden befindlichen Essenertor gelegener Ort bezeichnet. Ebenfalls unmittelbar am Hinnomtale lag das Tor Jerusalems, das den Namen: Misttor trug ('Ed. I[3] vgl. S. 3: Sitz des verachteten Weberhandwerks); es galt als der schmutzigste Ort der Welt (Midr. Tehillim c. 17). Dazu stimmt, daß das seit uralter Zeit verschrieene Hinnomtal — es wurde mit dem Moloch-Dienst in Zusammenhang gebracht (2. Könige 23[10]; Jeremja 2[23]; E. r. u. ö.) und galt als Ort der Gehenna (Hölle), die von ihm ihren Namen hat — noch heute der Ort für Schutt, Aas und Ablagerungen aller Art ist.

Ferner ist hier zu erwähnen, daß es in Jerusalem Abzugskanäle mit teilweise geradezu neuzeitlich anmutenden Einrichtungen gegeben hat. Bliss hat sie an verschiedenen Stellen nachgewiesen. Im Inneren waren sie 1,78 bis 2,36 m hoch und 0,76 bis 0,91 m breit. Sie scheinen Schleusenlöcher zur

Aufnahme des Wassers der Straße besessen zu haben und sogar Einsteiglöcher für Reinigungszwecke (vgl. Thomsen, Denkmäler Palästinas aus der Zeit Jesu. Leipzig 1916, S. 25).

Daß es Grabwächter gab, ist nach Krauß, T. A. II 80 f., der sich auf die Erwähnung einer bewohnbaren Kammer in Mausoleen beruft, denkbar. ('Er. V[1]; b. 'Er. 51[a]; Tos. 'Er. VI[5]; 144[25]).

Wir fassen zusammen: **Wir hören von zahlreichen Bauten, in der Mehrzahl Prachtbauten, die in Jerusalem vor 70 p. errichtet wurden. Sie brachten Bauhandwerk und Kunstgewerbe zur Blüte.**

c. Die der Ernährung dienenden Gewerbe.

An erster Stelle ist hier die Herstellung von Öl zu nennen (S. 6 f.). Wir sahen oben, daß die Ölbereitung eines der wichtigsten Jerusalemer Gewerbe gewesen ist (S. 9).

Organisation in alter Zeit setzt Jer. 37[21] für das Bäckergewerbe voraus. Im Zusammenhang mit einer Hungersnot werden die Jerusalemer Bäcker genannt (ant. XV 9[2]). Die Existenz dieses Gewerbes ist, wie die letztgenannte Stelle erkennen läßt, nichts Selbstverständliches, da Hausbäckerei das Übliche war.

Auch die Fleischer waren vermutlich in der „Gasse der Verkäufer von Mastvieh" zunftmäßig organisiert. (j. Sota VIII[3]; ᶜEr. X[9], vergl. S. 7.)

Nach den Käsebereitern (vgl. b. Schab. 95[a]) hieß das Tal, das sich durch Jerusalem zieht und die westliche Oberstadt von der östlichen Unterstadt trennt: „das sogenannte Käsemachertal" (Tyropöontal), b. j. V 4[1]. Ob sich der Name auch in dem Neh. 3[13] erwähnten Tore scha'ar haschephoth wiederfindet, (Jos. Schwarz, der auf 2. Sam. 17[29] verweist, wo er schephoth als Käse deutet), muß dahingestellt bleiben. Eier und Käse läßt sich ein Athener vom Jerusalemer Markt holen. (E. r. I[1] Wü. 50.)

Ein für unsere Vorstellungen merkwürdiger Beruf ist der der Wasserträger. Der Handel mit Wasser in regenarmen Jahren wird von Josephus bezeugt: „Ihr wißt, daß vor seiner (des Titus) Ankunft die Siloaquelle und alle anderen Quellen vor der Stadt versiegten, sodaß das Wasser eimerweise verkauft werden mußte". Der Mc. 14[13] erwähnte Wasserträger („Gehet in die Stadt, da wird euch ein Mann mit einem Kruge Wasser

begegnen"), gehört, wenn er nicht ein Diener des Hauses ist, hierher.

d. Sonstige Gewerbe.

Keinesfalls würden wir heute unter den Handwerkern den Arzt nennen. Daß er jedoch im Sinne der damaligen Zeit zu den Handwerkern gehört, läßt sich beweisen. Die Bezeichnung für das Handwerk ist ummanuth = Handwerk, Profession, Kunstfertigkeit; ein umman (ummana) ist ein Handwerker, ein Künstler, ein Aderlasser, Chirurg, Bader, ein Beschneider. Mit anderen Worten: das Wort für Handwerker bedeutet zugleich Arzt. Wir werden also unter den Gewerben auch den Beruf des Arztes behandeln müssen. Ärzte gab es nach dem Talmud in jeder Stadt und jedem größeren Ort. B. Q. VIII[1] wird bestimmt, daß bei Verletzungen und Verwundungen der Ärztelohn vom Täter ersetzt werden muß. Wir können Ärzte nachweisen im ersten Jahrhundert p. für Pegä (Tos. Jeb. VI[7]; 248[6]), für Lydda (Tos. Ohal. IV[2]; 600[29]). Josephus läßt sich nach einem Sturze vom Pferd in Kepharnokos (wohl = Kepharnomos = Kepharnaum = Kapernaum b. j. III 10[8]) ärztlich behandeln (vita 72). In einem Orte am See Genezareth, vermutlich Kapernaum, kommt eine Frau zu Jesus, „die wiederholt von verschiedenen Ärzten erfolglos behandelt worden war" (Mc. 5[26]; Lc. 8[43]). Für Jerusalem wird ein Arzt Tobias namentlich bezeugt (RH. I[7]; b. RH. 22[a]); Herodes hatte Leibärzte (b. j. I 33[5]). Interessant ist, daß die Mischna davon weiß, daß die Jerusalemer Ärzte eigene Verfahren hatten, um in Festzeiten Kranke behandeln zu können, ohne levitisch unrein zu werden: „Denn so machten es zu Jerusalem die, welche mit einem Geschwür geschlagen waren. Ein solcher ging am Osterabend zu einem Arzt und dieser schnitt es ihm so ab, daß er, soviel ein Gerstenkorn ausmacht, noch hängen ließ, und machte es an einem Dornstrauch fest. Der Kranke zog hierauf (daß das Geschwür abriß). Also konnte dieser und der Arzt Ostern halten" (Ker. III[8]).

Daß es Barbiere in Jerusalem gab, dürfte aus Ez. 5[1] zu schließen sein (vgl. S. 28); bei diesem Gewerbe wird sich der Einfluß des Hofes stark geltend gemacht haben.

Geldwechsler endlich werden ausdrücklich genannt im Zusammenhang mit dem Tempel (vgl. Str.-B. I. 761 ff.). Daß sie auch im profanen Geldverkehr eine Rolle gespielt haben

müssen, wird durch das auf Seite 35 über die verschiedenen Währungen Gesagte nahe gelegt.

Als Gesamturteil ergibt sich: **Kunstindustrie und bauliches Kunstgewerbe, Bauhandwerk, Weberei und Ölbereitung waren die bedeutendsten Jerusalemer Gewerbe.**

Damit haben wir einen Überblick über die der Allgemeinheit dienenden Gewerbe Jerusalems (d. h. die Gewerbe mit Ausschluß der am Tempel beschäftigten Gewerbe) in der Zeit vor 70 p. gegeben. Indes, das Bild ist damit nicht vollständig. Noch heute stehen im Orient Gewerbe und Organisation in sehr engem Zusammenhang. Das war auch schon vor 1900 Jahren der Fall. Wir müssen also zur Vervollständigung des Bildes noch behandeln den

B. **Zusammenschluß innerhalb der einzelnen Gewerbe.**

a. Die Anlage der Stadt.

Die Stadt zerfiel in zwei Teile, die durch das Tyropöon-Tal getrennt wurden. Die westliche Oberstadt (schuq ha'eljon) und die östliche Unterstadt (schuq hattachton = Akra [b. j. V 4[1]]) b. j. V 4[1]; Tos. Chull. III; Tos. Sanhedrin XIV; E. r. I[16] u. ö. Sowohl deren griechischer Name „oberer und unterer Markt" (b. j. V 4[1]), als auch der einheimische Name ist bezeichnend. Sûq bezeichnet noch heute im Arabischen den Bazar. Ober- und Unterstadt enthielten also die beiden Hauptbazare. Das wird bestätigt durch die im 6. Jahrhundert p. entstandene, in der griechischen Kirche zu Madaba befindliche sogenannte Madabakarte. Da der Orient besonders in solchen Anlagen konservativ ist, werden sich die Verhältnisse zwischen 70 p. und dem 6. Jahrhundert kaum geändert haben. Nach dieser Karte durchziehen zwei Säulenstraßen, die große und die kleine Marktstraße, die Stadt. Die erstere, deren Lauf dem heutigen Sûq Bâb el — 'Amûd (Damaskustor-Bazar) und seiner Verlängerung im Châret en-Nebî Dâûd entspricht, führte durch die Vorstädte und die Oberstadt. Die zweite Säulenstraße entspricht der heutigen Straße el-Wâd und folgte ungefähr dem Laufe des Tyropöon-Tales. Wenn Josephus b. j. V 4[2] von der zweiten Nordmauer sagt, daß sie die Nordseite von Akra-Unterstadt (b. j. V 4[1]) umzog und damit

eine Ausdehnung des Akra-Stadtteiles über den Südosthügel (Ophel) hinaus nach Norden bezeugt — so stand bei der Ausdehnung des Tempels nur das Tyropöontal als Verbindung des südlichen und nördlichen Teiles von Akra zur Verfügung. Man wird also das von der kleinen Säulenstraße durchzogene Gebiet noch zur Unterstadt rechnen müssen.

Diese beiden Haupthandelsstraßen wurden verbunden durch zahlreiche Querstraßen von Osten wie von Westen her, die auf das Tyropöontal zuliefen (b. j. V 4[1]). Die bedeutendste war die Querstraße, die vom Herodespalast zum Tempel führte und diesen bei der Xystusbrücke erreichte; ihr entspricht heute der Tarîk Bâb es-Silsele, einer der Haupthandelsbazare.

b. Die Verteilung der Gewerbe über die Stadt.

In den Straßen lagen die Kaufläden (Chanujjoth) der Handwerker. Durch die kleine Säulenstraße, d. h. den Unterstadtbazar, zur Xystusbrücke und von da zum Tempel zogen wahrscheinlich die Festprozessionen mit den Erstlingsgarben. Für diesen Unterstadtbazar also wird uns (S. 1) bezeugt, daß dort die Handwerker in gegen die Straße offenen Werkstätten an der Arbeit saßen (Bik. III[8]; b. Qid. 33[a]). Ausdrücklich genannt werden uns noch Kaufläden auf dem Tempelplatze (b. RH.31[a]; b. Sanh. 15[b]; 41[a]; b. cAb. Z. 8[b]; E. r. IV[4]; s. S. 55). In naher Entfernung lagen die Läden auf dem Oelberge (E. r. II[1] Wü. 103) und die Läden von Beth Hino (b. B. M. 88[a]; b. Chul. 53[a]), sowie die der Bene Chanûn oder Chanân (j. Pes. 16[c]; Siphre ed. Friedmann 95[b], S. 55); die letzteren beiden sind vielleicht miteinander identisch. Wie wir oben sahen (S. 1ff), fand in den Läden sowohl die Herstellung der Erzeugnisse wie ihre Veräußerung statt.

Nun trat uns schon oben entgegen (S. 3ff.), daß einzelne Gewerbe ihre Läden in derselben Stadtgegend hatten. In der Tat hatte wahrscheinlich jedes Gewerbe seinen Bazar (schuq).

An den Toren war offenbar der Sitz des Schneidergewerbes. Das setzt E. r. (I[1] Wü. 44) für Jerusalem und Tyrus voraus, und dem entspricht, daß sich der „Kleidermarkt" nach b. j. V 8[1] in der nördlichen Vorstadt „Neustadt" befand. Weiter schloß sich in der Neustadt der Wollkämmerbazar (schuq schel çammarim; b. j. V 8[1]; cEr. X[9]; b. cEr. 101[a]; j. Sota VIII[8]) und der Schmiedebazar (b. j. V 8[1]) an.

In der Oberstadt war vermutlich der Sitz des Kunstgewerbes (S. 8). Ferner wohnten dort die heidnischen Walker (j. Scheq. VIII[1]; b. Pes. 19[b]), weshalb der Speichel der Oberstadt für unrein galt.

Dazu fügen sich alttestamentliche Angaben. Zephanja 1[10–11] wird das Wehe ausgerufen über den Nordteil des damaligen Jerusalem: Fischtor, Neustadt, Hügel, Makhtesch (Bedeutung unsicher, ursprünglich: Mörser), um anzudeuten, daß der Feind von Norden kommt. V. 11 heißt es: „Heulet, die ihr im Makhtesch wohnt; denn vernichtet ist das gesamte Kana'ansvolk." Mit diesem letzten Worte sind wahrscheinlich (J. E. Artikel Jerusalem S. 122; Rothstein in Kautzsch: Die heilige Schrift des A. T. II. Tübingen. 1910 z. St.) die Neh. 13[16] für Jerusalem bezeugten phönizischen Händler gemeint. Ein Blick auf die Karte (vergl. etwa Guthe, G. J. S. 287: Jerusalem mit dem Neubau der Ringmauer durch Nehemia) lehrt, daß vor allem der Nordwesten in Frage kommt. Das im Schnittpunkt der 2. Nordmauer mit dem Tyropöontale gelegene Fischtor (Neh. 3[3]; 12[39]; Zeph. 1[10]; 2 Chr. 33[14]) hat seinen Namen von tyrischen Fischhändlern; auch dadurch werden Heiden im Norden der Stadt bezeugt. Das Jesaja 7[3] genannte Walkerfeld lag im Nord-Westen der Stadt, vermutlich an der Straße nach Jaffa, unweit des heutigen Birket Mamilla, der mit dem Jes. 7[3] genannten „oberen Teich" gleichzusetzen ist. Es dürfte sich also bis zur Zeit Jesu die Sitte erhalten haben, daß die heidnischen Gewerbetreibenden im Nordwesten der Stadt wohnten, was sich mit Rücksichten auf das im Osten liegende Heiligtum sehr gut erklärt.

In der Unterstadt und zwar in dem zu ihr zu rechnenden Tyropöontale (S. 20 f.) wohnten die Käsemacher; in dem südlichen Teile der Unterstadt am Misttor hatte das verachtete Gewerbe der Weber seinen Sitz (S. 3; 17).

c. Die Organisation der einzelnen Gewerbe.

Hierüber erfahren wir sehr wenig. Indes, schon daraus, daß die Gewerbe räumlich zusammenliegen, ist auf Organisation zu schließen. Man wird nicht nur der Sitte folgend sich in gleichen Stadtteilen niedergelassen haben, sondern ein gewisser innungsmäßiger Zwang ist dabei wahrscheinlich.

Aus der Tatsache, daß b. Sukka 28[a]; b. B. B. 134 „Walker- und Fuchsfabeln" genannt werden, schließt Del. 37, daß die Zünfte „einen Lebenskreis mit eigentümlich ausgemünzten Gedanken bildeten, welche nur der Eingelebte verstand" — der letzte Gedanke wird durch den Zusammenhang nahe gelegt. Daß die Ärzte Jerusalems ihre eigenen Behandlungsmethoden hatten, sahen wir oben (S. 19). Für die Schaubrotbäcker und

Räucherwerkhersteller des Tempels wird uns überliefert, daß sie gewisse Fabrikationsgeheimnisse besaßen, die sie streng geheim hielten (Jom. III[11]).

Wären (vgl. S. 3/4) die tarsijjim als Kunstweber oder Kupferschmiede oder Hersteller tarsischer Gewänder für Jerusalem nachweisbar, was uns an der betreffenden Stelle unwahrscheinlich erschien, — daß das Wort in diesen Bedeutungen existierte, ist nicht zu bezweifeln —, so wäre eine Synagoge dieses Gewerbes für Jerusalem nachweisbar.

Wir fassen zusammen: **Die Organisation der Gewerbe äußerte sich zunächst in ihrem örtlichen Zusammenschluß, doch scheint eine darüber hinausgehende innungsmäßige Organisation wahrscheinlich.**

C. Am Tempelbau und Kultus beteiligte Gewerbe.

a. Am Tempelbau beteiligte Gewerbe.

„46 Jahre wird an diesem Tempel gebaut und Du willst ihn in 3 Tagen errichten?" sagen (Joh. 2[20]) die Juden ca. 27 p. zu Jesus. Damals war der Bau noch nicht fertig. 20/19a. hatte Herodes den Neubau des Tempels begonnen.

ant. XV 11[1] im 18. Jahre seiner Regierung; b. j. I 21[1] im 15. Jahre seiner Regierung. Nun ist Herodes der Große 40a. zum König von Judäa ernannt worden; aber erst 37a. gelangte er mit der Eroberung Jerusalems in den Besitz seiner Herrschaft. Dementsprechend gab es eine doppelte Zählung der Regierungsjahre des Herodes (b. j. I 33[8]; ant. XVII 81).

62—64 p. zur Zeit des Statthalters Albinus (ant. XX 9[7]) war er erst endgültig beendet. Die Neuerungen waren: Eine Erhöhung des Tempelgebäudes von 60 auf 100 Ellen durch Aufbau; Erneuerung des inneren heiligen Vorhofs; Bau des großen Tores zwischen Frauen- und Männervorhof; Vergrößerung des äußeren Vorhofs nach Norden und Süden durch gewaltige Unterbauten und Ausschmückung mit Säulenhallen, die sich um den gesamten Tempelplatz zogen (vergl. Schlatter, G. J. 189). Schon kurze Zeit nach Fertigstellung des Neubaus, noch vor Ausbruch des Aufstandes 66 p., beschloß man erneute Bauten — möglicherweise aus Gründen sozialer Fürsorge für die arbeitslosen Tempelarbeiter (S. 13). Das Tempelgebäude sollte neue Unterbauten erhalten und um 20 Ellen erhöht werden. Das Bauholz war schon vom Libanon herbeigeschafft worden, als der Aufstand gegen die Römer ausbrach (66 p.; b. j. V 1[5]).

Mehr als 18000 Arbeiter sollen bei Abschluß des Baues brotlos geworden sein (S. 12). Bei Beginn des Baues sollen 10000 Laien-Handwerker und 1000 angelernte Priester angestellt worden sein. Auch wenn man die ständige, echt orientalische Übertreibung des Josephus in Betracht zieht, war ein Heer von Handwerkern beschäftigt.

Vor allem Steinhauer, Zimmerleute und Kunstarbeiter wurden beschäftigt. Für den Bau der heiligen Bezirke mußten Priester angelernt werden (ant. XV 11[2]): Es ist bezeichnend, daß man sie teils die Steinmeţkunst, teils das Zimmermannshandwerk lernen läßt.

Die Steinhauer hatten zunächst ihr Material in den Steinbrüchen zu hauen; man legte dabei Wert auf möglichst massive Blöcke. Daß es freilich Quader von 45 Ellen (23,625 m) Länge, 5 Ellen (2,625 m) Höhe und 6 Ellen (3,15 m) Breite gegeben habe, werden wir dem Josephus (b. j. V 5[6]) nicht glauben. Das Material war zum Teil sehr wertvoll. Nach b. Sukka 51[a] soll der Tempel aus Alabaster-, Stibium- und Marmorsteinen erbaut worden sein. Mit verschiedenartigen Steinen wurde auch der Tempelplaţ gepflastert (b. j. V 5[2]). Auch Kunststeinmeţen wurden beschäftigt. Sie hatten z. B. die Kapitäle der 162 korinthischen Säulen der südlichen „königlichen“ Halle herzustellen (ant. XV 11[5]); sie hatten die steinernen Gitter auszuhauen, die in 3 Ellen Höhe zwischen innerem und äußerem Vorhofe die Heiden abtrennten und in 1 Elle Höhe innerhalb des innersten Vorhofs Priester und Volk schieden. Sie hatten auch die steinernen Warnungstafeln zu meißeln, die in gewissen Abständen im äußeren Gitter angebracht waren und die in griechischer und lateinischer Sprache jeden Nichtjuden unter Androhung der Todesstrafe vor dem Überschreiten des Gitters warnten. (Über die 1871 aufgefundene steinerne Warnungstafel vergl. Clermont-Ganneau, Revue archéologique, Nouv. Série t. XXIII, 1872.)

Die Zimmerleute hatten das Gebälk herzustellen, das zum Teil aus Zedernholz (Mid. III [5.–8]; IV [5]) bestand; vom Libanon holte man dazu die Stämme. Die Säulenhallen, die sich um den Tempelplaţ zogen, waren mit Zedern-Getäfel überdacht. Auch zu Unterbauten am Heiligtum verwendete man Libanonzedern.

Josephus hat, mehr noch als die Mischna, in seinen Berichten den Tempel über und über in Gold erstrahlen lassen. Der

Talmud mahnt zur Vorsicht gegenüber diesen Angaben: „Ferner wollte er (Herodes) ihn (den Tempel) auch mit Gold verkleiden. Da sprachen die Weisen zu ihm: Laß dies, so ist es schöner, es sieht wie die Wellen des Meeres aus“ (b. Sukka 51 [a]). Doch ist zu bemerken, daß Josephus da, wo er von dem Anblick des Tempelgebäudes redet, ausdrücklich sagt, es habe auch da, wo es nicht mit Gold überzogen gewesen sei, blendend geleuchtet (b. j. V 5 [6]). Aber selbst wenn wir des Josephus Angaben mit der nötigen kritischen Vorsicht aufnehmen, können wir daran nicht zweifeln, daß der Tempel mit der größtmöglichen Prachtentfaltung gebaut worden ist und dem Kunsthandwerk auf dem Gebiete der Gold-, Silber- und Erzarbeit ein reiches Betätigungsfeld darbot. Gleich wenn man den Tempel betrat, gleichviel von welcher Himmelsrichtung man kam, mußte man durch mit Gold- und Silber überzogene Flügeltore gehen, mit einer einzigen Ausnahme; so berichten Mischna und Josephus übereinstimmend: „Alle Tore, die dort waren, waren vergoldet, außer den Toren Nicanors, weil an ihnen ein Wunder geschehen war; manche sagen auch: weil ihr Erz leuchtete.“ Tatsächlich war das Nicanortor aus korinthischem Erz hergestellt (b. Joma 38 [a]; Tos. Joma ed. Zuckermandel p. 183 [21]); daß dieses Tor etwas Besonderes darstellte, wird auch durch den act. 3 [2] überlieferten Namen „das schöne Tor“ bestätigt. Dem entspricht die Schilderung des Josephus (b. j. V 5 [3] f.), daß 9 der Tore samt Schwellen und Oberpfosten über und über mit Gold und Silber überkleidet waren und daß eines der Tore aus korinthischem Erz hergestellt war und die anderen bedeutend an Wert übertraf (b. j. V 5 [3]); bei der Inbrandsetzung der Tore während der Eroberung des Tempels schmolz ihre Überkleidung und bahnte der Flamme den Weg zu den hölzernen Bestandteilen (b. j. VI 4 [2]). — Dringen wir weiter vor, so sehen wir im Frauenvorhofe goldene Leuchter, über denen vier goldene Schalen hingen (Sukka V [2]). In den die Vorhöfe umschließenden Räumlichkeiten erhalten wir die goldenen und silbernen heiligen Schalen und Geräte zu sehen (Joma IV [4] u. ö.). Ein Teil von ihnen (besikin) hat keine Stehränder (Pes. V [5]; b. Pes. 64 [a]), ein Zeichen für alte Tradition, die man gewahrt hat; aber die am Versöhnungstage zur Verwendung kommenden haben goldene Stiele, die einst König Monobazus von Adiabene hat anbringen lassen (Joma III [10]). — Doch die größte Pracht tritt uns am Tempelgebäude und in

seinem Inneren entgegen. Außen am Tore steht ein Leuchter aus Gold und ist eine goldene Tafel angebracht, auf der der Abschnitt über die Ehebrecherin zu lesen ist — beides eine Stiftung der Königin Helena von Adiabene (Joma III[10]). Wahrscheinlich standen hier noch andere Weihgeschenke; Kaiser Augustus und seine Gemahlin hatten einst eherne Weinkrüge gestiftet (b. j. V 13[6]) und andere Weihgeschenke (Philo, Legatio ad Cajum § 23 und 40); Marcus Agrippa, sein Schwiegersohn, hatte auch Geschenke geweiht (ibid. § 37). Über dem Eingang breitete sich ein goldener Weinstock aus (b. j. V 5[4]), der sich durch Stiftungen goldener Reben, die dann von Priestern angebracht wurden (Middoth), immer mehr vergrößerte. Auf dem Dache befanden sich scharfe goldene Spieße zur Abwehr der Vögel, als „Rabenwehr" (Mid. V[6]; b. j. V 5[6]). Wenn wir Josephus glauben dürfen, so war nicht nur das Haupttor — es soll 70 Ellen (36,75 m) hoch und 25 Ellen (13,13 m) breit (nach b. j. V 5[4]; vgl. c. Ap. II[9]? nur 60 Ellen hoch und 20 breit:) und fast massiv gewesen sein — vergoldet und ebenso nicht nur die ganze Vorderwand des Tempelgebäudes, sondern auch an allen Seiten waren schwere Goldplatten angebracht (b. j. V 5[4. 6]).

Auch aus dem Inneren des Heiligtums leuchtete es golden hervor (b. j. V 5[4]); goldene Ketten hingen vom Gebälk der Vorhalle herab (Mid. III[8]). Von den 13 Tischen des Heiligtums waren 10 von Marmor, 2 von Gold, 1 von Silber (Scheq. VI[4]; Men. XI[7] u. ö.); diese letzteren sollen nach b. j. VI 8[3] massiv gewesen sein. Hinter der Vorhalle liegt das „Heilige"; einzigartige Meisterwerke sind dort, die später den Glanzpunkt des Triumphzuges des Titus bildeten (b. j. VII 5[5]) und dann mit den berühmtesten Sehenswürdigkeiten der Welt in einem Tempel zu Rom ausgestellt wurden: der massive, 2 Talente schwere, siebenarmige Leuchter und der massive, ebenfalls mehrere Talente schwere Tisch (c. Ap. I[22]; b. j. VI 8[3]; VII 5[5]; b. Men. 98[b]; vergl. den Triumphbogen des Titus in der sacra via zu Rom). Wir kommen endlich in das leere Allerheiligste, dessen Wände mit Gold überzogen sind (Mid. IV[1]; Tos. Scheq. III[6], vergl. Scheq. IV[4]). So groß soll der Goldreichtum Jerusalems und vor allem des Tempels gewesen sein, daß nach der Eroberung der Stadt ein Riesenangebot an Gold das ganze Gebiet der Provinz Syrien (!) überschwemmte,

was zur Folge hatte, daß nach Josephus „das Gewicht Goldes um die Hälfte des ehemaligen Preises verkauft wurde"! (b. j. VI 6[1]).

Ein Kunstarbeiter, der ein Maschinenwerk für die Wasserbecken im Heiligtum erfand, wird b. Tam. 28[b]; b. Zeb. 28[b] namentlich erwähnt.

b. Am Kultus beteiligte Gewerbe.

In den 82/84 Jahren des Tempelbaues (s. S. 23) ruhte der Kultus nicht eine Stunde.

Den Bedürfnissen des Kultus dienten die Schaubrotbäcker und die Räucherwerkhersteller. Die Schaubrotbäckerei war der Familie des Garmo übertragen (Joma III[11]; Scheq. V[1]; Tam. III[8]); außerdem hatte sie das tägliche Pfannenbrotopfer des Hohenpriesters herzustellen (Men. XI[8]; Tam. I[8]; vergl. Tos. Jom. III[5]; Tos. Men. IX[2]; b. Zeb. 96[a]; Mid. I[6]). Die Herstellung des Räucherwerkes war in der Familie des Euthinos erblich (Scheq. V[1]; Joma I[5]; III[11]; Scheq. IV[5]). Von diesen beiden Familien wird uns ein Streik berichtet; der Bericht ist nur Bruchstück (b. Joma 38[a]). Da er aber mit der Wiederaufnahme der Arbeit nach Verdoppelung des Lohnes schließt, darf man folgern, daß es sich um einen Lohnstreik handelte. Abgesehen von einer Revolution je unter Alexander Jannaeus und Archelaus und gewissen sozial-revolutionären mit religiös-revolutionären vermischten Strömungen des Jahres 66 p. zu Beginn des jüdischen Aufstandes gegen die Römer, ist dies die einzige „soziale Bewegung", von der wir hören. Denn die essenisch-asketische und die christlich-ebjonitische Bewegung mit ihrem kommunistischen Einschlag sind zu sehr religiös bedingt, als daß man sie rein als soziale Bewegungen auffassen könnte.

Ständig war ferner für die Tempelvorhänge zu sorgen, „El'azar war bestimmt, neue Vorhänge, wenn es nötig war, machen zu lassen", heißt es Scheq. V[1] in einer Aufzählung der Oberbeamten des Tempels. Kunstweber und Stricker hatten jährlich 2 der 20 Ellen breiten und 40 Ellen langen Tempelvorhänge zu verfertigen, von denen nach b. Jom. 54[a]; b. Keth. 106[a] an 13 Stellen des Tempelgebäudes je einer gehangen haben soll. Jeder Vorhang soll aus 72 Schnüren zu je 24 Fäden und in 6 Farben gewebt worden sein (Scheq. VIII[5]; b. Jom. 71[b]; Tos. Scheq. III[13]; — b. j. V5[4]: 4 Farben). Nach Scheq. VIII[5] (wo

die Lesarten verschieden sind, vergl. b. Keth. 106[a]; j. Scheq. IV, 68[a 25]; Cant. R. III[16]) sollen 82 Jungfrauen jedes Jahr die zwei Vorhänge hergestellt haben. [Zur Kritik s. S. 38.]

Neben den beim Bau beschäftigten Goldschmieden wurden dauernd solche benötigt. Nach Scheq. IV[4] wurde der Überschuß der Abgabe, die jährlich von den Juden der ganzen Welt in Höhe einer Doppeldrachmen-Steuer geleistet wurde (Exodus 30[13]; Mth. 17[24-27]; ant. III 8[2]; XVIII 9[1]; b. j. V 5[1]; VII 6[6]; Mischna Scheq.; Tos. Scheq.; Philo, de monarchia lib. II § 3 u. ö.), nach Tos. Scheq. I[8] (174) das Aufgeld, das bei Zahlung nicht vorschriftsmäßigen Geldes erlegt werden mußte (Scheq. I[6] f), dazu verwendet, Goldbleche anzuschaffen, mit denen das Allerheiligste überzogen wurde.

Für die Herstellung von Gewändern für die Priester waren Schneider nötig; Wäscher werden Mid. V[3] erwähnt.

Ein Brunnenmeister (Scheq. V[1]) war für die Wasserversorgung des Tempels verantwortlich.

Es ist ferner noch der Tempelarzt zu erwähnen (Scheq. V[1]; j. Scheq. 48[d]); er hatte nicht nur einzugreifen, wenn sich diensttuende Priester verwundeten ('Er. X[13]f.), sondern hatte vor allem deshalb eine große Praxis, weil die Priester auf dem mit Fließen bedeckten Tempelplatz barfuß gehen mußten und infolgedessen leicht erkrankten und weil bei ihrer Ernährung — stete Fleischkost bei dem Verbot des Weingenusses, d. h. Beschränkung auf Wasser — gesundheitliche Schädigungen sehr leicht eintraten (Scheq. V[1]; j. Scheq. 48d).

Endlich muß es am Tempel Barbiere gegeben haben. Das setzt der Ritus beim Nasiräergelübde, bei der Levitenweihe und bei der Reinigung vom Aussatz Genesener voraus.

c. Organisation der Tempelarbeiter.

So bildete der Tempel sowohl während seines Baues als auch durch den ständigen Betrieb des Kultus den Mittelpunkt einer Gewerbekolonie; mit der Zeit hatten sich feste Sitten herausgebildet. Die Arbeit war Akkordarbeit; als Vorsichtsmaßnahme, die das Heiligtum vor Hintergehungen schützen sollte, wurde die Verwendung verschiedener Maße bei Austeilung und Abnahme der Arbeiten angewendet (Kel XVII[9]; vergl. S. 10f.). Andererseits war der Lohn sehr reichlich — im Zusammenhang mit dem Lohnstreik (S. 27) werden phantastische

Löhne genannt — und wurde auf der Stelle ausbezahlt, auch wenn ein Arbeiter nur eine Stunde gearbeitet hatte (ant. XX 9 [7]). Der Tempelschatz hatte die Pflicht, die arbeitslos gewordenen Arbeiter zu unterstützen. Dem diente sicher die nach Fertigstellung des Tempelneubaues unternommene Pflasterung Jerusalems (S. 12), möglicherweise auch die kurze Zeit darauf beschlossene Bauunternehmung am Tempel (S. 13, 23). Diese günstigen Lohnverhältnisse machten die Tempelarbeiter zu den bestgestellten Gewerbetreibenden der Stadt.

Gewisse am Tempelkult beteiligte Gewerbe waren das Vorrecht einiger Familien, in denen sie sich forterbten, so die Bereitung der Schaubrote und des Räucherwerkes (S. 27).

Es ergibt sich: **Der Tempelbau beschäftigte eine gewaltige Zahl Gewerbetreibender, vor allem Steinmetzen, Zimmerleute und Kunstgewerbetreibende; daneben erforderte der Kultus ständige Handwerker. Bei diesen Tempelhandwerkern bildeten sich mit der Zeit eigene Arbeitsbedingungen und Sitten heraus.**

Nach dieser Feststellung des Tatbestandes wenden wir uns der Frage zu, inwieweit sich in ihm die Eigenart Jerusalems ausprägt.

2. Die Eigenart Jerusalems in ihrem Einfluß auf die Gewerbe.

A. Die Lage der Stadt in ihrem Einfluß auf die Gewerbe.

Jerusalem hatte sich (S. 9) als Teil der Provinz Syria zu erkennen gegeben, insofern als die wichtigsten Gewerbe dieser Provinz auch in Jerusalem zu den bedeutendsten Gewerben zählten.

Indes, Jerusalem unterschied sich von allen anderen großen Städten der Provinz sehr wesentlich, nämlich dadurch, daß es in einer für Gewerbe außerordentlich ungünstigen Gegend lag. Das einzige Rohmaterial, das die Umgebung in gewaltiger Fülle bot, waren die Steine. Sonst bot das Gebirge Juda nur noch die von der Viehzucht gelieferte Wolle und Häute, sowie das vom Olivenbau gelieferte Holz und Oliven; die meisten Rohmaterialien fehlten. Vor allem fehlte das Wasser, und wenn es nicht, wie in besonderen Notzeiten (S. 18), maßweise gekauft werden mußte, so mußte doch mit

dem Cisternenwasser sparsam umgegangen werden, bezw. mußte das Wasser mit Wasserleitungen aus weiter Entfernung in die Stadt geleitet werden. Gänzlich fehlten ferner Metalle sowie Edelerze; der Lehm, den die Umgebung bietet, ist minderwertig. Ein Beweis dafür, wie ungeeignet Jerusalem seiner Lage nach für Gewerbe ist, ist die Tatsache, daß uns im Laufe der Geschichte kein einziges Gewerbe entgegentritt, dessen Erzeugnisse eine Spezialität von Jerusalem gewesen wären.

B. Die kulturelle Bedeutung der Stadt in ihrem Einfluß auf die Gewerbe.

a. Die wirtschaftliche Bedeutung.

Trotz dieser Ungunst der Lage nennt Aristeas (§ 114) die Stadt „gewerbereich" und er nennt sie mit Recht so. Eben wegen der Ungunst seiner Lage war Jerusalem — eine Stadt von über 70000 Einwohnern — auf den Handel angewiesen; zumal in Zeiten der Trockenheit und Hungersnot war die Stadt hilflos. Weniger war es der Fernhandel als der Nahhandel, der Jerusalem versorgte.

Was hatte die Stadt für Mittel und Einnahmen, mit denen sie diesen Handel bezahlen konnte? Wir versuchen, die wesentlichen Momente, die eine Untersuchung über die sozialen Zustände Jerusalems herauszustellen hätte, zusammenzufassen:

1. An erster Stelle stehen die gewaltigen Einnahmen des Tempels, die sich aus den ihm aus aller Welt zufließenden Stiftungen, den gesetzlichen Abgaben in Gestalt der Doppeldrachmen-Steuer (S. 28), den Zehnten-Abgaben, Hebe-Abgaben, Erstlingsabgaben usw., ferner aus dem Ertrag seiner Grundstücke, zusammensetzten. Freilich standen ihnen ebenso riesige Ausgaben, vor allem für den Tempelbau, gegenüber.
2. Weitere Einnahmen flossen der Stadt aus dem Fremdenverkehr zu, der zumal an den Wallfahrtsfesten gewaltig war. Jeder fromme Israelit war verpflichtet, ein Zehntel seines Bodenertrages in Jerusalem zu verzehren, den sogenannten zweiten Zehnten (M. Sch.; s. S. 53).
3. Sodann sind, wenigstens für die Zeiten, in denen Judäa selbständige Herrscher hatte (bis 6 p. Archelaus; 41–44 p. Agrippa I.), die Steuereinnahmen zu nennen, die nach

Mommsen (Römische Geschichte V), umgerechnet nach deutscher Vorkriegswährung, auf 10 Millionen Mark zu beziffern sind.

4. Trotz der äußerst ungünstigen Lage für den Handel gingen doch durch Jerusalem infolge seiner wirtschaftlichen, politischen und religiösen Bedeutung mehrere Straßen, und der Durchgangsverkehr warf in den Zeiten der Selbständigkeit (s. o. 3.) für die Regierung Einnahmen ab.
5. Endlich ist daran zu erinnern, daß von jeher kapitalkräftige Leute — Großhändler, Steuereinnehmer, Diasporajuden — von Jerusalem angezogen wurden; mancher setzte sich auch aus religiösen Gründen hier zur Ruhe.

Aber diese Einnahmen reichten nicht aus, die Einfuhr damit zu bestreiten. Die Stadt war daher, um leben zu können, angewiesen auf Gewerbe, die ihr Erzeugnisse zum Austausch gegen die Handelslieferungen verschafften. Für den Fernverkehr kam wohl nur Öl als Exportmittel in Frage (Smith, Jerusalem I 335 u. ö.), für den Nahverkehr, wie noch heute, neben Gegenständen des täglichen Gebrauchs vor allem städtische Produkte wie Salben und dergleichen. Das „Alabastergefäß mit kostbarer, echter Nardensalbe“, das bei der Salbung Jesu in Bethanien (Mc. 14^3) erwähnt wird, wird ein Jerusalemer Erzeugnis enthalten haben.

Mehr noch als der wirtschaftliche Zwang hat die politische und religiöse Bedeutung der Stadt die Gewerbe befördert.

b. Die politische Bedeutung.

Von jeher — vgl. das im A. T. über König Salomo Berichtete — hat die Baufreudigkeit und die Freude am Prunk das Baugewerbe und das Kunstgewerbe in der Residenz großgezogen. In der von uns behandelten Zeit war Jerusalem nur kurze Zeit, 41—44 p. unter Agrippa I., Residenz. Immerhin, die Angehörigen des herodianischen Geschlechts (z. B. Herodes Antipas Lc. 23^6 ff. und Agrippa II: ant. und b. j.) kamen doch zu den Festen nach Jerusalem, so weit sie nicht dauernd dort wohnten (b. j IV 3^4: 2 Männer aus königlichem Geschlecht; ebendort: ein Mann aus königlichem Geschlecht, dem infolge seines Ansehens die öffentlichen Finanzen anvertraut werden, für Jerusalem bezeugt; vgl. Philo, Leg. ad Cajum). Und daß

sie sich nach Jerusalem gehörig fühlten, dokumentierte Agrippa II. durch den Neubau des Hasmonäer-Palastes.

Der Hof und das in Jerusalem ansässige nationale Kapital hatten eine Menge Kulturbedürfnisse; so begünstigten sie die Luxusgegenstände herstellenden Gewerbe. Zu diesen Bedürfnissen gehörte auch die ärztliche Behandlung.

c. Die religiöse Bedeutung

ist neben der politischen von ausschlaggebender Wichtigkeit: Jerusalem ist die Stadt des Tempels. Zwar, eben die Tatsache, daß man in der heiligen Stadt wohnte, legte gewisse Verpflichtungen auf. Hier wurden die sehr harten Sabbathvorschriften (Schab.), die jede Arbeit ausschlossen, peinlicher beobachtet. Hier haben auch die Reinheitsvorschriften, die im täglichen Leben so zahlreiche Unbequemlichkeiten mit sich brachten (Mi: Ordnung VI, Toharoth, Traktat 1—12), eine ganz andere Rolle gespielt als etwa in Städten mit starkem heidnischen Einschlag. Mußten wir doch oben die Möglichkeit offen lassen, daß durch die Reinheitsvorschriften ganze Gewerbe von der Stadt ferngehalten wurden. (S. 5.)

Aber unvergleichlich schwerer wogen die Vorteile, die der Tempel dem Handwerk bot. Aus Mitteln des Tempels erfolgte die Unterhaltung der städtischen Baulichkeiten (S. 16 f.), die Sorge für die Reinlichkeit der Stadt (S. 17 f.), die Pflasterung der Stadt (S. 12), vielleicht auch die Instandhaltung der Wasserleitung (S. 17 und 14).

Doch weit über die Grenzen der Stadt reichte die Bedeutung des Tempels. Seit der Reform des Königs Josia (623a.), die die Zentralisation des Kultus in Jerusalem nach den Vorschriften des Deuteronomiums durchführte, war in Jerusalem das einzige Heiligtum der Juden. Die Bedeutung der wenigen Diaspora-Tempel wie des Oniastempels zu Leontopolis (ca. 160a.—73 p.) — vielleicht war er der einzige Diaspora-Tempel — ist eine derartig geringe, daß tatsächlich der Jerusalemer Tempel das einzige jüdische Heiligtum der Welt war. Aus aller Welt zog er jährlich drei Mal die Pilger herbei. Unter diesen Pilgern waren jene Angehörigen des Königshauses von Adiabene, deren großzügige Bautätigkeit (S. 13) dem Bauhandwerk zu Gute kam. Manche Pilger gaben den Tempelhandwerkern durch fromme Stiftungen Verdienstmöglichkeiten (S. 26). Pilger waren

es, die der Andenkenindustrie (S. 8 f.) das Leben ermöglichten. Und viele Pilger werden von den städtischen Erzeugnissen mit nach Hause gebracht haben.

Vor allem aber: Der Tempel war der Mittelpunkt einer Gewerbekolonie. Ein Heer von Gewerbetreibenden war an seinem Bau beteiligt, ständig beschäftigte der Kultus Handwerker.

So ergibt sich ein eigenartiges Bild:

Obwohl die Lage der Stadt für Gewerbeentwicklung ganz ungünstig ist, birgt sie infolge ihrer kulturellen Bedeutung blühende Gewerbe in ihrem Inneren.

II. Der Handel.

1. Nachrichten über den Handel der Stadt Jerusalem.

A. Allgemeines.

Der Weg eines Handelsgegenstandes nach und in Jerusalem.

Die Entwicklungsstufe des Verkehrs, auf der sich Jerusalem vor 70 p. befand, ist im allgemeinen die der Stadtwirtschaft — sowohl in dem Bücher'schen Sinne (Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft. 8. Aufl. Tübingen 1911) einer Periode, in welcher die Güter unmittelbar aus der produzierenden Wirtschaft in die konsumierende übergehen, als in dem Schmoller'schen Sinne (Schmoller, Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, 2. Buch) einer Periode, in der die Stadt Trägerin der Wirtschaftsorganisation ist.

Der Beruf des Händlers war ein durchaus geachteter. Selbst Priester betrieben Handel: Tos. Terum. X^9 und j. Pea I^5 16_c nennt einen Priesterladen (Laden von Priesternachkommen?). Tos Beça III^8 205^{27} erwähnt für Jerusalem zwei Gelehrte, Çadoq und Abba Scha'ul, die dort Händler waren.

R. Çadoq stand (Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch 5. Aufl. 1921, S. 121) schon während des jüdischen Krieges in Ansehen, lebte also im Berichtszeitraum. — Abba Scha'ul (ibid. S. 130) gehörte einer späteren Gelehrtengeneration an (um 130—160 p.). Seine Erwähnung weist in das Jerusalem der Zeit von 70— ca. 134 p, da seit 135 p. das Betreten der Aelia Capitolina (=Jerusalem) den Juden verboten war. Die Angabe, daß Gelehrte in Jerusalem Handel trieben, werden wir mithin glauben dürfen.

Auch das hohepriesterliche Geschlecht betrieb einen schwunghaften Handel (S. 55). Wir versuchen zunächst, den Weg eines Handelsgegenstandes nach und in Jerusalem zu skizzieren.

Mit Kamelskarawanen, die oft von stattlicher Länge gewesen sind, (E. r. I[1] Wü. 44 nennt eine an Tyrus vorbei nach Jerusalem ziehende Kamelskarawane von 200 Tieren) wurden die Handelsartikel aus der Ferne nach Jerusalem gebracht. Für den Nahverkehr kamen auch Esel als Transporttiere in Frage (Demai IV[7]). Nur für geringe Entfernungen werden bei den allgemeinen Wegeverhältnissen Wagen in Frage gekommen sein, deren z. B. Herodes 1000 für Steinfuhren zum Tempelbau herstellen ließ (ant. XV 11[2]). Die Erzeugnisse der nächsten Umgebung brachten die Bauern selbst nach der Stadt.

Eine Lebensfrage für den Handel war die Sicherheit der Straßen. Gegen das herrschende Räuberunwesen war Herodes energisch eingeschritten. Er hatte im Inneren des Landes für Ruhe gesorgt und auch die streifenden Wüstenstämme in ihre Grenzen zurückgewiesen. Die römische Regierung der folgenden Jahrzehnte sorgte gleichfalls für Schutz des Handels. Unter Trajan hat sie dann den von Paul Karge schon für die Urzeit nachgewiesenen Grenzschutz gegen die Wüste (Refaim, 1918) in Gestalt der Errichtung des Limes wieder aufgenommen (Guthe, griech.-röm. Städte . . . S. 33 ff.). Doch gewinnt man aus der außerordentlich häufigen Erwähnung der Räuber in der Talmudischen Literatur (Ber. I[3]; Schab. II[5]; B. Q. VI[1] u. ö. vgl. Levy, Wörterbuch II 503 f., S. Krauß, Lehnwörter II 315 f.) den Eindruck, daß räuberische Überfälle nichts Seltenes waren. Speziell für die Gegend von Jerusalem hören zu wir wiederholten Malen von befürchteten und vorgekommenen Überfällen und der Notwendigkeit der Bekämpfung des Räuberunwesens.

War man glücklich zum Jerusalemer Markt gelangt, so mußte man dem Zollpächter, der den Jerusalemer Marktzoll gepachtet hatte — ant. XVII 8[4] „der Zoll, der bei Verkäufen und Käufen erhoben wurde“ - den Zoll entrichten. Meist waren wohl, wie die Evangelien zeigen, Juden die Pächter. Die Eintreibung erfolgte unerbittlich. Doch trat seit dem Jahre 36 p. eine Erleichterung insofern ein, als der Statthalter Vitellius denjenigen Teil des Marktzolls, der sich auf Früchte erstreckte, erließ (ant. XVIII 4[3]).

Hatte man den Zoll bezahlt, so begab man sich nach dem Bazar, in dem der eigene Artikel gehandelt wurde. Es gab einen Getreidemarkt, Fruchtmarkt, Viehmarkt, Holzmarkt, einen Markt für gemästetes Vieh, ja sogar einen besonderen Auktionsstein, auf dem die Sklaven ausgestellt und verkauft wurden. Die Käufer lockte man durch Anpreisung der Ware und aufmunternde Zurufe an. b. Pes. 116^{a} wird uns dies ausdrücklich für Jerusalem bezeugt. Kamen Käufer, so galt es auf das Gewicht und die Münzen scharf zu achten. Denn Jerusalem hatte eigenes System. In Jerusalem rechnete man zunächst nach Qabs und nicht wie anderwärts nach „Zehnten" (Men. $VII.^{1,2}$; Tos. Men. VIII^{16}). Aber auch dieses Qab-Maß war offenbar ein besonderes; jedenfalls werden b. Joma 44^{b} jerusalemitische Qabs erwähnt. Das größere Hohlmaß, das Sea, war in Jerusalem um $^{1}/_{6}$ größer als das der Wüste, während es $^{1}/_{6}$ kleiner war als das Sea-Maß von Sepphoris (Men. VII^{1}; b. ᶜEr. 83^{a-b}; Tos. ᶜEd. I^{3}) Auch eigene Münzen hatte Jerusalem: Tos. M. Sch. II erwähnt jerusalemitische Maʿoth; j. Keth. I^{25b} jerusalemitische Selaʿs; Bekh. VIII^{7} und Tos. Keth. XII^{Ende} setzt eine jerusalemitische Silbermünze mit einer tyrischen Silbermünze gleich. Bei Wechslern konnte man sein Geld einwechseln. (ʿEd. I^{9-10}; Scheq. I^{3}).

Für den Abschluß des Handels selbst waren in Jerusalem außer den allgemein gültigen Vorschriften über Sabbathsheiligung und den Vorschriften über Handelsverkehr mit Heiden gewisse Sondervorschriften in Kraft, von denen b. B. Q. 82^{b} eine den Häuserverkauf betreffende erwähnt. Vor allem die Einfuhr unreinen Viehs, unreinen Fleisches und unreiner Häute wurde streng überwacht. Für die Zeit kurz nach 198a. ist uns ein diesbezügliches Edikt des Seleukidenkönigs Antiochus III. des Großen erhalten (ant. XII 3^{4} s. S. 52). Bestanden keinerlei Hindernisse kultischer Art, so galt es, den Preis festzusetzen. Als Großstadt hatte Jerusalem hohe Preise. Maʿas. II^{5} gibt uns einen interessanten Einzelfall an die Hand. Danach kaufte man zu Jerusalem 3—4 Feigen um ein Aß und anderwärts erhielt man (Maʿas. II^{6}) 10, ja 20 Feigen vom Baum um ein Aß. Das ergibt ein Mehrfaches des städtischen Preises gegenüber dem ländlichen. Daß Grundstücke in der Nähe Jerusalems besonders teuer waren, setzt j. Jom. IV Anf. 41^{b} voraus (vgl. Levy II 369^{b} unter keseph).

Für Ordnung des Handels sorgte die Polizei. Der Talmud kennt Marktmeister (j. B. B. V[11]; Tos. Kel. VI; j. Demai II Anf.), Marktschätzer (b. ᶜAb. Z. 58[a]; b. B. Q. 98[a]) und Marktaufseher (b. B. B. 89a). Für Jerusalem ist uns von einem der drei „Kriminalrichter" eine Entscheidung auf handelsrechtlichem Gebiete — es handelt sich um die Frage, ob beim Verkauf eines Esels dessen Geschirr mit verkauft sei — überliefert (B. B. V[2]). Ferner wird uns ein Fall von Höchstpreisfestsetzung auf indirektem Wege durch Schim'on, Sohn Gamaliels I., des Lehrers des Paulus act. 22[3], berichtet, der zur Zeit des jüdischen Krieges als Mitglied des Synedriums begegnet. (Er soll die Regierungsbehörde beeinflussen: vita 38 f.; vgl. 44; 60; b. j. IV 3[9]). „Einst kamen 2 Qinnim (Vögel zu Opferzwecken, vgl. z. B. Lc. 2[24] Jesu Darstellung im Tempel) um 2 goldene Denare zu stehen. Da sagte Rabban Schim'on, der Sohn Gamaliels. Bei dieser Wohnung (der Tempel ist gemeint)! Ich will diese Nacht nicht überleben, ich will es dann dahin bringen, daß man sie um einen Denar soll haben können. Er ging also in das Gerichtshaus und lehrte die Satzung, daß in gewissen Fällen statt 5 Geflügelopfern nur ein Opfer dargebracht zu werden brauchte. (Er fürchtet, bei der hohen Preislage könnten die Armen keine Opfer mehr bringen). Da kamen noch denselbigen Tag 2 Qinnim um $^2/_4$ eines silbernen Denars" (Ker. I[7]). Da ein Golddenar = 25 Silberdenare ist, hat also nach der Mischna die Verordnung des Synedriums ein Sinken um 99% auf 1% des früheren Preises erreicht.

Sehen wir uns noch den Händler selbst an! Die Erzeugnisse aus den Dörfern der Umgegend werden unmittelbar aus der Hand des Erzeugers in die des Verbrauchers übergegangen sein. Sogar Tauschhandel war damals in Palästina noch weithin üblich (Krauß, T. A. II 351 mit Nachweisen). Ein Fall von Tauschhandel wird uns E. r. II[12] (Wü. 113) für Jerusalem erzählt: „Eine Frau sprach zu ihrem Mann: „Nimm ein Halsband oder einen Nasenring und geh' nach dem Markt und kaufe dafür auf dem Markte etwas für uns zu essen."" Allerdings darf daraus nicht sehr viel geschlossen werden, da es sich um besondere Zustände während der Belagerung durch die Römer (70 p.) handelt.

Immer noch kleine Verhältnisse sind es, wenn es sich um ein einziges Zwischenglied handelt wie etwa die Jerusalemer

Krämer (Tos. Beça III[8]) oder die Höker. Es kam wohl vor, daß auch Privatleute sich mit dem Handel befaßten, daß etwa ein Jerusalemer Schneider einen größeren Posten Pfeffers von einer Karawane erstand, um ihn an einen Handwerkskollegen weiter zu veräußern, der ihn unter die Leute brachte (E. r. I[1] Wü. 44).

Aber es gab auch Großhändler, worunter man Geschäftsleute verstand, die ihrerseits Angestellte im Dienst hatten und Reisen machten. j. Pes. X[8] 37[d10] werden jerusalemitische Großhändler genannt. b. Pes. 116[a] nach der üblichen Lesart ebensolche, die mit Gewürzen handeln. Es würde sich dann um Leute handeln, deren Geschäftsstelle ein Gitter hat (Goldschmidt: „Schalterhändler" in: „Der babylonische Talmud. Berlin 1901. z. St.; andere „Händler am Kaufladen").

Die Lesart ist verdorben vgl. Levy I, 494, der als Lesart nennt: taggere charakh: Speisenhändler. Eine Variante liest: taggere hadakh: Händler zerstoßener Gewürze. Sehr wahrscheinlich ist aber die von Krauß, T. A. II S. 638, A. 314 erwähnte Korrektur: taggere charan: Großhändler aus Charran. Dann handelte es sich um vorübergehend in Jerusalem anwesende Händler aus Charran in Mesopotamien (bei den Römern Carrhae genannt); aus dem Zweistromland wurden wohl Gewürze eingeführt (s. S. 39).

Von diesen Großhändlern wurde in erster Linie die Jerusalemer Rechnungshalle (Pesiqtha R. cap. 41. S. 173[a]), wo offenbar auch Geldgeschäfte in größerem Stil verhandelt wurden, in Anspruch genommen; es wird gesagt, daß nach größeren Abschlüssen sich bei der Abrechnung dort ergeben könne, daß man sein Vermögen verloren habe (Exod. r. s. 52, gegen Ende 144[b]).

Nach dieser Stelle war das Gebäude außerhalb Jerusalems, damit man sich nicht in Jerusalem, falls man bedeutende Verluste hätte, gräme. Denn in Jerusalem soll man fröhlich sein. — Ähnlich E. r. II[15] Wü. 144 f. unter Hinweis auf Ps. 48[3] „eine Lust für die ganze Erde". Wir können dieser Spekulation keinen historischen Wert beimessen.

Bei den Rechnungsabschlüssen hatten die Jerusalemer eigene Sitten: Sie unterzeichneten nicht eher, als bis sie wußten, wer die Mitunterzeichner waren (E. r. IV[2], Wü. 136).

B. Fernhandel.

Nach dieser Skizze wenden wir uns dem einzelnen Handelsartikel zu. Wir behandeln zuerst den Fernhandel, wobei wir im Nordwesten beginnend (Griechenland) in einem östlichen

Bogen die Länder um Palästina verfolgen, um im Südwesten (Ägypten) zu enden. Dabei rechnen wir Palästina zum Nahhandel (C).

a. Griechenland.

Der außerordentlich starke Einfluß Griechenlands, wie der hellenistischen Kultur überhaupt, auf den palästinischen Handel wird bewiesen durch die sehr große Zahl von Fremdworten für alle Gebiete des täglichen Lebens und vor allem des Handels, die sich schon in der Mischna finden; in geringerer Zahl finden sich auch lateinische Fremdworte (Sch. II 71 ff.). Bei der überragenden Bedeutung Jerusalems innerhalb Judäas — ein Überblick über die Bedeutung der Stadt auf geistigem Gebiete zeigt den starken Einfluß der hellenistischen Kultur, die besonders durch Herodes in die Stadt gebracht worden war — haben wir den fremden Einfluß, soweit es sich um die Zeit vor 70 p. handelt, als vor allem in Jerusalem konzentriert aufzufassen.

An Einzelangaben über Handel mit Griechenland ist zu nennen: Zur Zeit Hyrcan's II. (63—40a.) waren griechische Kaufleute aus Athen in Jerusalem: Dies ist wohl die Meinung der Aussage, daß die Athener nicht nur offiziell, sondern auch in privaten Angelegenheiten in Jerusalem gewesen seien. Es muß sich um dauernde Beziehungen und starken Verkehr gehandelt haben, sonst hätte man Hyrcan II. nicht als Zeichen der Dankbarkeit die goldene Krone Athens verliehen und sein Standbild in Erz in Athen aufgestellt (ant. XIV 8^5). Das wertvollste der Tempeltore war nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Josephus und des Talmud aus korinthischem Erz hergestellt (S. 25).

b. Aus **Cypern** ließ die Königin Helena von Adiabene während einer in Palästina herrschenden Hungersnot Schiffsladungen getrockneter Feigen kommen (ant. XX 2^5).

c. Babylonien lieferte kostbare Stoffe, die aus Hyazinthstoff, Scharlach, Byssus und Purpur gewebt waren. Diese Stoffe wurden verwendet für den Vorhang vor dem Allerheiligsten (b. j. V 5^4; diese Angabe ist glaubwürdiger als die talmudischen Berichte über Anfertigung dieser Vorhänge durch 82 Jungfrauen in Jerusalem s. S. 28; wohl aber scheint Ausbesserung usw. an Ort und Stelle denkbar), und für die Tiara des Hohenpriesters (b. j.

V 5[7]). Aus Byssus war das Gewand des diensttuenden Priesters (ibid.), und Byssus fand Verwendung beim Ritus des Versöhnungsfestes, wo zwischen dem Hohenpriester und dem Volke ein Tuch von Byssus ausgebreitet wurde (Jom. III[4]). Außerdem hatte man große Vorräte an Purpur- und Scharlachstoffen für Vorhänge im Tempel liegen (b. j. VI 8[3]). — Als Kleidung reicher Leute erwähnt Lc. 16[19] Purpur und Byssus. („Es war ein reicher Mann, der sich mit Purpur und Byssus kleidete"). Ein purpurnes Obergewand zog der Tyrann Simon in Jerusalem bei seinem Fluchtversuch (S. 14) an, um die römischen Soldaten zu erschrecken (b. j. VII 2[2]). Der Jesus bei der Verspottung durch die römischen Soldaten umgehängte Mantel (der scharlachrote Mantel Mth. 27[28]) war natürlich nicht aus Purpur, sondern ein Soldatenmantel von scharlachroter Farbe.

Wenn die von Krauß wiedergegebene Korrektur zu b. Pes. 116[a] richtig ist, hat man Gewürze aus Mesopotamien eingeführt (S. 37). Dies bestätigt offenbar eine Angabe (E. r. I[1] Wü. 44), wonach eine Karawane von 200 Kamelen mit Pfeffer an Tyrus vorbei nach Jerusalem zieht.

d. Auf Beziehungen zu **Persien** weist das am Osttor des Tempels befindliche Relief hin, das merkwürdigerweise die Stadt Susa (Kel. XVII [9]) darstellte; es dürfte sich um ein Weihgeschenk handeln.

e. Selbst aus **Indien** bezog der Tempel Stoffe: „Am Abend des Versöhnungstages war der Hohepriester in indische Gewänder gekleidet" (Jom. III[7]).

f. Als Agrippa II. mit Zustimmung des Volkes und der Hohenpriester kurz vor 66 p. beschlossen hatte, das Tempelgebäude mit neuen Unterbauten zu versehen und um 20 Ellen zu erhöhen, ließ er unter gewaltigen Unkosten das Holz, lauter gutgewachsene und lange Stämme, vom **Libanon** kommen (b. j. V 1[5]). Vom Libanon stammte auch das Zedernholz, mit dem die Säulengänge überdacht waren (ibid.), ebenso das Schlächterhaus (Mid. III[5]; Zedernholz als Tempelbaumaterial s. a. Mid. III[8]; IV[5]).

g. Die Hauptindustrie **Sidons** war die Glasindustrie (vgl. Sch. II 81 Anm. 229). Kel. IV[3] erwähnt sidonische Schüsseln oder Schalen. Ein Jerusalemer (Jose ben Jochanan) erließ mit Jose ben Jo'ezer aus Çerada die Verordnung, daß Glasgefäße für Unreinheit empfänglich seien (b. Schab. 14[a]; j. Schab. I[7] cf.

j. Keth. VIII[11]). Diese Männer gehören zu den ältesten im Talmud erwähnten Schriftgelehrten — ca. 2. vorchristliches Jahrhundert; die Glaseinfuhr nach Jerusalem hat also schon früh eingesetzt.

h. Fischhändler aus **Tyrus**, die ihre Waren im Norden der Stadt feilhielten waren uns oben (S. 22; Neh. 13[16]) entgegengetreten. Vielleicht sind die Lc. 24[43] in Jerusalem erwähnten Fische aus Tyrus.

Handelsbeziehungen zu Tyrus setzt die häufige Umrechnung des jerusalemitischen Geldes in tyrische Währung voraus (S. 35; Tos. Keth. XII[Ende] u. ö.). Der jerusalemitische Münzfuß entspricht nach dieser Stelle dem tyrischen. Ob das Vorherrschen des tyrischen Münzfußes lediglich eine Folge der regen Handelsbeziehungen war oder sich daher erklärt, daß das Silber größtenteils aus tyrischen Bergwerken stammte (Movers, Phönizien 3, S 57 f.) oder endlich daraus, daß Tyrus die Münzen prägte (Krauß, T. A. II 405) wird sich schwer entscheiden lassen. Für die letztere Vermutung könnte sprechen, daß das A. T. (1. Kg. 7[18] ff; 2. Chr. 2[12]) einen tyrischen Edelmetallarbeiter erwähnt, der unter König Salomo in Jerusalem gearbeitet haben soll.

Über Tyrus aus Syrien — oftmals von weiterher als Durchgangsware durch den großen Sklavenmarkt von Tyrus — kamen zumeist die Sklaven und Sklavinnen, soweit sie nicht jüdischer Herkunft waren; der heidnische Sklave wird als kana'anitischer Sklave bezeichnet. Die Sklaveneinfuhr hat eine große Rolle gespielt: in Jerusalem gab es einen Auktionsstein, auf dem die Sklaven ausgeboten wurden (Sifre Lev. 25[42] S. 109[d]; Sifre Dt. 26 S. 70[b]; Krauß, T. A. II 362). Sehr häufig hören wir bei Josephus von Sklaven und Sklavinnen, namentlich im Zusammenhang mit dem Hofe Herodes' des Großen. Auch die rabbinische Literatur erwähnt Sklaven sehr oft.

i. Die Handelsbeziehungen zum **Osten**, vor allem zu **Arabien**, sind immer sehr rege gewesen: Man nennt als Vergleichsmaß das Maß der Wüste (S. 35). „Eine große Menge von Spezereien (wahrscheinlich Rohstoffe für das S. 7 behandelte Jerusalemer Spezereigewerbe), Edelsteinen und Gold wird durch die Araber in das Land gebracht“ (Aristeas § 114). Das für den Tempel verwendete Räucherwerk stammte zum großen Teil aus der Wüste (b. j. V 5[5]). Als

Spezereien für den Tempel werden b. j. VI 8[3] Zimmt und Kassie genannt, die beide in tropischem bzw. subtropischem Klima wachsen. (Doch sei erwähnt, daß b. Schab. 63[a] u. E. r. Einleitung der Schriftgelehrten Wü. 9 behaupten, es habe Zimmtbäume in Jerusalem gegeben). Arabische Kupfer- und Eisen-Einfuhr bezeugt offenbar Pseudo-Ar. § 119, wenigstens für frühere Zeiten.

Die für die Tierhetzen des Herodes in Jerusalem benötigten Löwen und anderen wilden Tiere (ant. XV 8[1]) werden aus der Wüste beschafft worden sein. Eupolemos (2. vorchristliches Jahrhundert) erwähnt Schlachtviehlieferungen aus Arabien (Euseb., präp. ev. IX[31–34]) — doch ist hierfür das S. 42 über die Ausdehnung des nabatäischen Reiches zur Zeit des Eupolemos Gesagte zu beachten.

k. Aus **Ägypten** ließ Herodes der Große während einer Hungersnot Getreide kommen (ant. XV 9[2]), ebenso Helena von Adiabene, als zu ihrer Zeit eine Hungersnot ausbrach (ant. XX 2[5]). Weizeneinfuhr aus Ägypten nach Jerusalem wird Tos. Makhsch. III[4]; 675[22] berichtet.

Aus dem östlichen Nildelta kam die pelusische Leinwand, die der Hohepriester am Morgen des Versöhnungstages trug (Joma III[7]). In der grausigen Familiengeschichte des Herodes spielt das Gift eine große Rolle; b. j. I 30[5] wird Gift erwähnt, das man sich aus Ägypten kommen ließ. Nach j. Sota I[6] wurde die des Ehebruchs verdächtige Frau auf dem Tempelplatz mit einem ägyptischen Strick gebunden.

Es ergibt sich: **Es ist keine sehr große Rolle, die nach den Quellen der Fernhandel für Jerusalem gespielt hat. Besonders stark ist dabei der Anteil, den der Tempel hat; im übrigen handelt es sich um Nahrungsmittel, Edelmetalle, Luxuswaren und Kleiderstoffe.**

C. Der Nahhandel.

Wie noch heute, so war auch früher die Hauptaufgabe des Nahhandels die Versorgung der großen Stadt mit Nahrungsmitteln. Welches waren die wichtigsten Lebensmittel, die man einführte? Wir besitzen zwei zusammenfassende Nachrichten.

Kurz nach 158/7 a. (Sch. III 475) schrieb Eupolemos sein Werk „Über die Profetie des Elias", in dem ein fingierter Brief des Königs Salomo an den König von Tyrus steht, der die

Ernährung der von dem letzteren nach Judäa geschickten Arbeiter betrifft: „Ich habe Galiläa und Samarien und Moab und Ammon und Gilead angewiesen, ihnen, was sie brauchen, aus dem Lande zu liefern: monatlich 10000 Kor Weizen . . ; Öl und das übrige wird ihnen aus Judäa geliefert werden, Schlachtvieh aber aus Arabien.“ (Exzerpt des Alexander Polyhistor ca. 80—40 a., überliefert von Euseb., praep. ev. IX 31-34). Nach dieser Angabe waren die hauptsächlichsten Nahrungsmittel, die nach Jerusalem eingeführt wurden, **Weizen, Oliven und Vieh.** Das Öl bezw. die Oliven lieferte Judäa, das Getreide wurde vom übrigen Palästina geliefert.

Was die Viehlieferungen aus Arabien anlangt, so ist zu beachten, daß Eupolemos zu einer Zeit schreibt, in der die nabatäischen Stämme sich nicht mehr auf die Gegend von Petra beschränkten, sondern ihre Macht bereits über einen Teil des Ostjordanlandes ausgedehnt hatten; bald darauf zitterten Ägypten und Syrien vor ihren Einfällen (1. Makk. 5 25; 9 35; Justin XXXIX 5 5—6). Es wird sich also bei dem Schlachtvieh, das aus Arabien kommt, zum großen Teil um Vieh aus solchen Gegenden östlich des Jordans handeln, die in der Berichtszeit jüdisch besiedelt waren, aber den Arabern unterstanden.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß Eupolemos die Verhältnisse seiner Zeit (Smith, Jerusalem I 315) wiedergibt; das schließt nicht aus, daß die Tatsachen stimmen werden für die Zeit Salomos, ebenso wie sie für die nächsten zwei Jahrhunderte nach Eupolemos stimmen.

Eine andere Angabe über die Hauptbedürfnisse Jerusalems an Lebensmitteln gibt die rabbinische Literatur. Nach b. Gittin 56a erklärten drei (Genes. rabba XLII 1 nennt nur zwei, E. r. I 5 Wü. 66 nennt offenbar auf Grund eines Mißverständnisses vier) Ratsherren (wohl Sanhedristen, vergl. Genes. rabba XLII 1: „Große der Stadt“; Kohel. rabba VII 11; j. Ta'an. IV 8 69a 26; E. r. I 5: „Bouleutes“) bei Ausbruch des Aufstandes gegen die Römer, sie wollten die Stadt auf 21 Jahre mit Lebensmitteln versorgen. Der erste wollte **Weizen** und **Gerste** liefern, der zweite **Wein, Essig und Öl,** der dritte **Holz.** Bei dieser Aufstellung vermißt man nur das Vieh.

Prüfen wir diese Aufstellungen im einzelnen nach.

a. Die Einfuhr von Bodenerzeugnissen.

aa. Die Einfuhr von Getreide.

Mit Recht nennen die beiden erwähnten Angaben Getreide an erster Stelle. Von der Getreideeinfuhr hing geradezu die

Existenz der Stadtbewohner ab — in Zeiten der Hungersnot fehlte es vor allem an Getreide —, und wir müssen annehmen, daß Getreide den größten Teil der Nahrungsmittelzufuhr ausmachte. Woher wurde es bezogen?

Getreide wurde in der Nähe Jerusalems angebaut:

Pseudo-Ar. § 112 sagt, daß die Gegend von Jerusalem dicht bepflanzt sei mit Ölbäumen, Halmfrüchten und Hülsenfrüchten. Simon von Kyrene, der von Norden her zur Stadt kommt, als man ihn anhält und zwingt, das Kreuz Jesu zu tragen, kommt „vom Acker" (Mc. 15[21] und Parallelen); in der Jerusalemer Urgemeinde waren (act. 4[34]; [37] 5[1] ff.) Ackerbesitzer; Josephus erwähnt die Äcker, die er „in Jerusalem" besaß (vita 76). Men. X[2] gibt die Vorschrift wieder, daß die Webegarbe, die in Getreide bestand, aus der Nähe Jerusalems genommen sein müsse; Bikk. II[2] verbreitet sich darüber, wie Erstlingsgetreide nach Vermischung mit gewöhnlichem Getreide in dem Fall zu behandeln sei, daß es zu Jerusalem gesät werde, wobei unter Jerusalem wieder (s. S. 7) der Stadtbezirk gemeint sein muß. Der Fall, daß ein Bauer von einem Jerusalemer Bürger dessen Feld zur Hälfte gepachtet habe, gibt Demai VI[4] Anlaß zu einer Erörterung. b. B. M. 90[a] ist vom Dreschen innerhalb von Bethphage die Rede.

Indes, es ist zunächst fraglich, ob diese „Äcker", „Ländereien", „Besitztümer" nicht auch Obstfelder mit umfassen. Pseudo-Aristeas ferner läßt im gleichen Zusammenhang mit der oben genannten Stelle (§ 107 und 112) erkennen, daß die Erzeugnisse des Ackerbaues vorwiegend aus Samaria und der „Küstenebene, die dem Lande der Idumäer benachbart ist", stammen. Es ist ferner zu bedenken, daß der felsige Kalkboden des judäischen Berglandes für Getreide nur mäßig geeignet ist. Der Boden um Jerusalem wird ᶜAr. III[2] als notorisch minderwertiger Boden erwähnt. Dorfnamen, die die landwirtschaftlichen Erzeugnisse des betreffenden Dorfes erkennen lassen, sind häufig. Aber nur einmal fand sich in der heutigen Umgebung in einem Umkreis von 18 km um Jerusalem ein mit „Weizen" zusammengesetzter Name (Smith, Jerusalem I 298). Nehmen wir zu alledem den Bericht des Eupolemos über die Getreidezufuhr nach Jerusalem (S. 42), so überzeugen wir uns davon, daß die Umgebung der Stadt und Judäa nur einen geringen Teil des Bedarfes an Getreide gedeckt haben kann.

Das Mehl für den Tempel, das von besonderer Güte sein mußte, wurde aus Mikhmas und Zanoach bezogen, in zweiter Linie aus 'Ephrajjim (Khapharajim?, nach Prof. I. Kahan wäre höchstwahrscheinlich Chapharajim [Jos. 19[19]] gemeint; so lesen viele Handschriften, vergl. Rabbinowicz, variae lectiones) Men. IX[1]. Mikhmas lag nordöstlich, Zanoach südwestlich von Jerusalem, beide in Judäa. Der dritte Ort, wenn identisch mit Ephrem (Onomastica sacra des Euseb. edid. Lagarde S. 94), 5 römische Meilen (7,39 km) östlich Bethel (vergl. Joh. 11[54]; Men. 85[a]). Ist diese Lokalisierung richtig, dann liegt der Ort aber nicht (Neubauer, S. 155 so) auf samaritanischem Gebiete, was in Anbetracht der Lieferung von Tempelmehl ganz unwahrscheinlich wäre, sondern auf judäischem Gebiete (so auch 1. Makk. 11[34]; ant. XIII 4[9]). Denn die nördlichste der b. j. III 3[5] aufgezählten 11 judäischen Toparchien ist noch einmal so weit wie Bethel von Jerusalem entfernt. Man bezog also das Mehl für den Tempel aus **Judäa.** Diese Angabe berechtigt jedoch nicht zu Schlüssen über die Bedeutung Judäas für die Getreidezufuhr der Stadt, da es sich um Getreide für den Tempel handelt und dafür Samaria, Galiläa und Peräa (S. 6) ausschied.

Das meiste Getreide lieferte das **Ostjordanland** — vergl. Eupolemos (o. S. 42). Heute ist der Chauran die Kornkammer nicht nur Palästinas, sondern auch Syriens. Damals hatte Herodes für Sicherheit im Ostjordanland gesorgt. Mit der Ansiedelung von 3000 Idumäern in der Trachonitis hatte er zwar nicht den gewünschten Erfolg gehabt, aber nach der Ansiedelung des streitbaren babylonischen Juden Zamaris mit seinem Anhange in der Landschaft Batanaea (westlich der Trachonitis) verbreitete sich Sicherheit (ant. XVII 2[1-3]). Diese Maßnahme erfolgte in den letzten Jahren vor Beginn unserer Zeitrechnung. Seitdem begann der gewaltige Aufschwung des Ostjordanlandes.

Eupolemos erwähnt als Getreidelieferanten neben dem Ostjordanlande: **Samarien** und **Galiläa.** Aus der Stadt Samaria ließ Herodes Getreide, Wein, Öl und Vieh kommen, als er vor Jerusalem gerückt war und die römischen Truppen, die ihm zur Unterstützung geschickt waren, sich über Lebensmittelknappheit beklagten (b. j. I 15[6]). — b. Men. 85[a] heißt es mit Bezug auf die Webegarbe und die zwei Tempelbrote: „Man würde auch den Weizen aus Korazijjim (andere Lesarten: Barzijjim; Karwis; Tos. liest Barchajjim, vergl. Rabbinowicz, variae lectiones) und

Kephar-Achim geholt haben, wenn diese nahe bei Jerusalem lägen." Die beiden genannten Orte meinen wohl das Dorf Chorazin (Mth. 11[21] und Lc. 10[13]) bei Kapernaum und Kapernaum selbst (so Goldschmidt, der babyl. Talmud z. St.). Demnach besagt die Stelle, daß das galiläische Getreide in Jerusalem als erstklassig — für den Tempel verwendbar — galt, jedoch wegen des Transportes durch heidnisches Gebiet für den Tempel nicht in Frage kam, sondern nur für die Bevölkerung der Stadt.

Über den **Getreidehandel in Jerusalem** hören wir nur, daß der Mehlhandel unmittelbar nach Darbringung der Webegarbe eröffnet wurde (Men. X[5]; b. Gittin 56[a]).

Es ist auffallend, daß die Einzelnachrichten über die Getreidezufuhr nach Jerusalem dürftig sind. Der Grund dafür dürfte der folgende sein: Es handelt sich dabei um Transporte aus größerer Entfernung. Während bei den Erzeugnissen der unmittelbaren Umgebung der Kleinhändler mit seinen Produkten persönlich auf dem Markte erscheint, ist der Transport aus größerer Entfernung Sache von Karawanen. Dieser Handel ist — so ist es heute noch und so war es schon in sehr alter Zeit, wie uns die sozialen Predigten der alttestamentlichen Propheten beweisen — für den oft unlauteren Großhändler ein besonders geeignetes Feld zur Betätigung (s. S. 37). So kommt es, daß der Getreidehandel des Jerusalemer Marktes nicht entsprechend seiner Bedeutung an die Öffentlichkeit hervortritt, sondern sich mehr hinter den Kulissen abspielt. —

An zweiter Stelle nennen Eupolemos und b. Gittin (S. 42) die Einfuhr von Obst und Produkten aus Obst.

bb. Die Einfuhr von Obst und Gemüse.

Wir fragen auch hier zunächst: Was hören wir über Bäume und Gärten in der Umgebung des damaligen Jerusalem? und sodann nach der Einfuhr aus dem übrigen Palästina.

aaa. Bäume und Gärten in der Umgebung des damaligen Jerusalem.

Der Kalkboden der Umgebung der Stadt ist in erster Linie für **Olivenbäume,** in geringerem Maße für **Getreidebau und Weinstöcke** geeignet. Genau diese Reihenfolge wahrt Pseudo-Ar. § 112 in seiner Schilderung der Umgebung: Das Land ist „dicht bepflanzt mit Ölbäumen, Halmfrüchten und Hülsenfrüchten, dazu [reich] an Weinstöcken und vielem Honig, die anderen

Früchte und Datteln gar nicht zu rechnen." Allgemeiner gehalten sind die Angaben des pseudepigraphischen Henochbuches und des Josephus. Das äthiopische Henochbuch (geschrieben wahrscheinlich vor Beginn unserer Zeitrechnung) sagt von der Umgebung Jerusalems im Gegensatz zum Hinnomtale: „Wozu ist dieses gesegnete Land, das ganz voll von Bäumen ist und wozu ist diese verfluchte Schlucht dazwischen?" (27[1] vergl. 26[1]; zum Hinnomtale vergl. S. 17). Von Josephus hören wir, daß Herodes bei seiner Belagerung (37 a.) die Gegend vor der Stadt — wahrscheinlich nur im Norden — abgeholzt hat (b. j. I 17[8]). Doch der Baumwuchs muß sich erneut haben, bezw. die Abholzung keine allgemeine gewesen sein; denn als die Römer bei ihrer Belagerung 70 p. zuerst die Gegend vor der Stadt (b. j. V 6[2]), dann das Land in 90 Stadien Umkreis (b. j. V 12[4]; VI 1[1]; d. h. 16,650 km), endlich in 100 Stadien Umkreis (b. j. VI 2[7]; d. h. 18,500 km) abholzten, verwüsteten sie ein vorher mit Bäumen und Ziergärten geschmücktes Gelände (b. j. VI 1[1]). Daß darunter Weinberge waren, geht aus Ta'an. IV[8] hervor, wo R. Schim'on ben Gamaliel von dem großen Volksfeste am 15. Ab berichtet, an dem die Jungfrauen Jerusalems in den Weinbergen vor den jungen Männern tanzten.

Nun sahen wir oben (S. 43), daß die Angaben des Aristeas über die Menge des angebauten Getreides übertrieben sein dürften. Wir werden also auch seine übrigen Angaben über Früchte in Jerusalems Umgebung mit Vorsicht aufnehmen müssen. Aber! Wer einen Eindruck von dem Schaden bekommen hat, den türkische Mißwirtschaft auf dem Gebiete des Baumbestandes angerichtet hat, wird von vornherein für frühere Zeiten eine stärkere Bewaldung des Landes als heute annehmen. Dazu kommt, daß zwar größere Unterschiede des damaligen Klimas gegenüber dem heutigen unwahrscheinlich sind, wohl aber der Wasserreichtum ein größerer gewesen sein wird. In der Umgebung von Jerusalems war z. B. der heutige Hiobsbrunnen, vielleicht früher eine ständige Quelle ('En Rogel). Die Folge des größeren Wasserreichtums — vielleicht auch die Ursache davon — war stärkere Bewaldung, die sowohl für das Ost- wie das Westjordanland nachweisbar ist. Es ist ferner zu bedenken, daß zwar bei größeren Belagerungen die Umgebung der Stadt abgeholzt wurde (Pompejus 63 a.; wahrscheinlich nur zum Teil Herodes 37 a.), aber daß sie sich meist

schnell erholt hat und von 37a. bis 66p. keine Belagerung stattgefunden hat. Nehmen wir zu alledem die Geeignetheit des Bodens für Olivenbau und in geringerem Maße Weinbau (S. 45) hinzu, so dürfen wir auf eine größere Bewaltung als heute schließen.

Prüfen wir dieses Ergebnis an der Hand von Einzelnachweisen nach!

In Jerusalem selbst durften nach b. B. Q. 82[b]; Tos. Neg. VI[2] keine Gärten angelegt werden. Der Talmud selbst nennt als einzige Ausnahme (b. B. Q. 82[b]; Ma'as. II[5]) einen aus der Zeit der Propheten stammenden Rosengarten (s. S. 8). Stimmt diese Angabe? Schab. 63[a] setzt Bäume voraus: „Das Gehölz Jerusalems bestand aus Zimmtbäumen (s. S. 7). Doch — damit können Bäume bei Jerusalem gemeint sein. Zwei weitere Angaben müssen wir mit Vorsicht aufnehmen. M. Sch. III[7] wird der Fall erörtert, daß ein Baum innerhalb Jerusalems steht und auswärts mit seinen Früchten überhängt. Da wir in oder auf der Stadtmauer unmöglich Bäume suchen können, werden wir wie in dem ähnlichen Falle der Ölkeltern (s. S. 7 f.) nicht an die Stadt Jerusalem, sondern an den Stadtbezirk zu denken haben. Diese Angabe ist also nicht zu verwerten. Gleichfalls mit Vorsicht aufzunehmen ist das Zeugnis des Joh. (12[13]): „sie nahmen Palmenzweige und zogen ihm entgegen". Danach hätte es Palmen in Jerusalem gegeben. Indes, der Parallelbericht der Synoptiker gibt zu denken. Nach ihm sind es nicht die Jesu aus Jerusalem entgegenziehenden Mengen, die ihm huldigen, sondern die Festpilger, in deren Zuge er nach Jerusalem zieht. Nach ihm sind es ferner nicht in Jerusalem abgerissene Palmenzweige, mit denen Jesu Weg geschmückt wird, sondern Laubbüschel von den Bäumen zwischen Bethanien bezw. Bethphage und Jerusalem (Mc. 11[1;8] Mth. 21[1;8]). Berücksichtigen wir jedoch, daß es noch heute einige Palmen in Jerusalem gibt, daß ferner Arist. § 112 Datteln mit aufzählt (s. S. 46), daß weiter Joh. über die Zustände in Jerusalem und den Verlauf der Passionsgeschichte sich ausgezeichnet unterrichtet zeigt, daß sich endlich nachweisen läßt, daß Joh. die Synoptiker nicht voll wiedergeben, sondern sie ergänzen will, — so erscheint seine Angabe durchaus im Bereiche der Möglichkeit zu liegen. Dem Zug der Festpilger kommen auf die Nachricht von Jesu Einzug die in Jerusalem befindlichen An-

hänger Jesu mit Palmzweigen entgen. Ist dieser Schluß richtig, so werden wir auch hier wie S. 5 und S. 53 zu dem Urteil kommen, daß die b. B. Q. 82[b] aufgezählten, angeblich seiner Zeit für Jerusalem gültigen Verbote Spekulation sind. Es gab in Jerusalem einen Rosengarten, in dem auch Feigenbäume standen (Ma'as. II[5]), Palmen, vielleicht auch Zimmtbäume.

Schließen wir daran jetzt einen Rundgang um die Stadt! Ölbäume treffen wir im Norden, Osten und Süden der Stadt (S. 6); aber auch sonst gab es Bäume und Gärten. Wir beginnen im **Nordwesten.** Beim Nordwest-Turm der nördlichsten Mauer, dem Psephinusturm, geriet Titus auf einer Patrouille in Bedrängnis, weil er durch das Gartengelände mit seinen zahllosen Mauern und Hecken aufgehalten wurde. (b. j. V 2[3]). **Der ganze Norden** war seit langer Zeit Gartengelände. Schon vor Errichtung der dritten nördlichsten Mauer durch Agrippa I (41 44p.) waren im Norden Gärten auf demjenigen Gebiet, das dann von dieser Mauer eingeschlossen wurde. Das zeigt der Name desjenigen Tores, das den Ausgangspunkt der zweiten Nordmauer bildete: Genath-Gartentor (b. j. V 4[2]). Über seine Lage ist nur so viel sicher bekannt, daß es in der ersten Nordmauer lag; im übrigen ist die Lage heiß umstritten und ein Brennpunkt des topographischen Interesses christlicher Gelehrter am alten Jerusalem, da von der Lage des Gartentores d. h. dem Beginn der zweiten Nordmauer, die Lokalisierung des Hügels Golgotha — Echtheit der Ansprüche der heutigen Grabeskirche — abhängt. In der Nähe des außerhalb der zweiten Nordmauer gelegenen Hügels Golgatha und seit dem Bau der dritten Nordmauer (41—44 p.) von dieser eingeschlossen, lag der Garten des Sanhedristen Joseph von Arimathia (Joh. 20[15]; 19[41]), der von einem Gärtner in Stand gehalten wurde (Joh. 20[15]). Auch nach Einbeziehung dieser vor der zweiten Nordmauer gelegenen Gärten in den Stadtbezirk befanden sich im Norden Gärten. Bei seinem Vorrücken von dem im Norden Jerusalems gelegenen Skopus trifft Titus mit seinem Heer auf Gärten, Baumbestände und Anlagen veredelter Bäume (b. j. V 3[2]).

Wir kommen in die Gegend **östlich** der Stadt. Nach Joh. 18[1] war bei den Ölkelter in Gethsemane im oberen Kidrontale ein Garten — vermutlich von Olivenbäumen, darauf deutet

die Ölpresse. Auf dem Wege zwischen Jerusalem und dem östlich gelegenen Bethanien standen Bäume (Mth. 21[8]; Mc. 11[8]). Offenbar war es ein vereinzelter Feigenbaum unter anderen Baumbeständen an eben diesem Wege, von dessen Verfluchung die Evangelien berichten (Mc. 11[13] f.; Mth. 21[18] ff.). An diesem Wege von Jerusalem nach Bethanien lag Bethphage, das nach einigen Lesarten mit „Haus der unreifen Feigen" übersetzt werden muß (3 andere Lesarten und ihre Bedeutung s. Dalman, Orte und Wege Jesu S. 247 und Anm. 1). Wenden wir uns nach dem **Südosten,** so kommen wir nach dem Unterlaufe des Kidron. Dieses Tal war hier trefflich geeignet für Gartenanlagen. Zwar das Kidrontal selbst war ein nur im Winter Wasser führendes Wâdi (ant. VIII 1[5]; Joh. 18[1]), aber ein künstlicher Zufluß machte das Tal so außerordentlich fruchtbar: das Opferblut vom Tempelplatz.

Der Tempelplatz war gepflastert und fiel nach bestimmten Richtungen ab, sodaß das Opferblut leicht weggespült werden konnte (Arist. § 88; 90). Der Kanal, der es ableitete, hatte seinen Anfang beim Altar (Mid. III[2]); das Blut untauglicher Opfertiere wurde direkt in den Kanal geschüttet (Zeb. VIII[7]). Diese Abflußkanäle führten nicht, wie die Sage wollte, in den Abgrund der Erde (b. Sukka 49[a]), sondern in das Kidrontal (Tam. IV[1]; Mid. III[2]; Joma V[6]; Pes. V[8]; Ker. III[3]; j. Nazir am Ende). Die Gärtner kauften das Blut von den Tempelschatzmeistern zur Verwendung als Dung, und jeder, der es ohne Kauf für sich verwendete, beging Tempelraub (Joma V[6]). Daß es sich um bedeutende Mengen Blutes gehandelt haben muß, vor allem an den Festen, zeigt b. Pes. 65[a–b], wonach es „der Stolz der Söhne Aarons war, bis zu ihren Knöcheln im (Opfer-)Blut zu waten"; damit ist die Menge des Blutes nicht etwa im Kanal, sondern im Priester-Vorhof gemeint. Es ist daher möglich, daß die von Schick beschriebenen Reste eines manneshohen Kanals (Mid. herausgegeben von Holtzmann, S. 79) von dem Abflußkanal herrühren.

Auf den westlichen Hügeln des Kidrontales südlich des Tempelplatzes wird Wein gebaut worden sein. Das hat Dalman auf Grund der von R. Weill vom 5. November 1913 bis 8. März 1914 an dem Ostabhange des Ophel vorgenommenen Ausgrabungen wahrscheinlich gemacht (vgl. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins Band 45, Heft 1 und 2, S. 27). Weill fand drei terrassenförmige Absätze auf dem Abhange mit kurzen Mauerstücken, eine 40 m lange Quermauer und einen runden Turm: nach Dalman zu einem Weingarten gehörig (vgl. Zach. 14[10], s. u.). — Weiter südlich unterhalb des Siloa-

teiches wurden die Gärten des Kidrontales von der Siloa-„quelle“ (in Wirklichkeit entspringt die Quelle weiter nördlich = Gichon) mit Wasser versorgt (b. j. V 9[4]). In der Gegend des Zusammenstoßes von Kidron- und Hinnom-Tal befanden sich schon in sehr alter Zeit die königlichen Gärten, in denen eine Quelle entsprang (ant. VII 14[4]), nach der Tradition ‘En Rogel (S. 46; 1. Kg. 1[9]). In diesen Gärten lagen die königlichen Keltern (Zach. 14[10], die Angabe soll die Stadtgrenze im Süden bezeichnen).

Im **Südwesten** der Stadt deutet der Name des Dorfes Erebinthon oikos auf Erbsenbau hin. (b. j. V 12[2]).

Die Einzelnachweise bestätigen die allgemeinen Aussagen über hinreichende Obst- und Gemüsebestände in Jerusalems nächster Umgebung. Sie lieferten Gemüse, Oliven, Wein, Feigen, Erbsen, vielleicht Datteln.

bbb. Die Einfuhr aus dem übrigen Palästina.

Wein für den Tempel, wo er bei Libationen Verwendung fand, bezog man vor allem aus Qeruchajim oder Qeruthin (wahrscheinlich zwischen Sichem und Jericho gelegen) und ‘Atulajim (nördlich von Gilgal); weniger berühmt waren die Sorten von Beth Rima und Beth Laban, beide im Gebirge gelegen, und aus Kephar Signa in der Ebene (Men. IX[6]; zur Lage s. Neubauer, géogr. S. 82 ff.; S. Klein in Festschrift für Adolf Schwarz 1917, S. 391). Der Zusammenhang, der davon redet, daß auch die übrigen Landesteile Palästinas zur Lieferung des Tempelweins berechtigt gewesen wären, läßt alle 5 Orte, ebenso wie die übliche Lokalisierung, in Judäa suchen. Nach Midr. Schirhasch. L. Grünhut 16[a] soll der Wein für den Tempel in ‘En-gedi in Judäa gekeltert worden sein. Nehmen wir die vielen judäischen Ortsnamen, die Weinbau bezeugen, hinzu, ferner die zahlreichen Reste von Weinpressen, endlich die Tatsache, daß sowohl dem Alten Testament (Smith I 303 und Anm. 2) wie dem Talmud (Klein, l. c., S. 389—392) zufolge Judäa vorzugsweise die Provinz des Weinbaues darstellt, so dürfen wir feststellen, daß Judäa Wein und Weintrauben lieferte.

Das wichtigste Produkt an Früchten, das Judäa hervorbrachte, war aber — Eupolemos (S. 42) und Pseudo-A. (§ 112, s. S. 45: „Mit zahlreichen Ölbäumen dicht bepflanzt“) stimmen

darin überein — **die Olive;** zahlreiche judäische Ortsnamen (Smith I 300[8]), ebenso wie ein Blick auf die Beschaffenheit des Bodens (S. 47) bestätigen diese Angaben. Der Bedarf des Tempels an **Öl** wurde aus Tekôa' in Judäa und aus Ragab in Peräa (ant. XIII 15[5]; allgemein mit Er-rugeb und dem von Euseb. Onom. 216, 100 als 15 Meilen westlich von Gerasa gelegen erwähnten Erga identifiziert) bezogen (Men. IX[3]). j. Chag. III[4] behauptet, Peräa habe Oliven, nicht Öl geliefert (s. S. 6). Wenn j. Men. X als 3. Bezugsquelle Gosch Chalab (= Giskala bei Josephus) in Galiläa nennt, so dürfte dem weniger historischer Tatbestand als das Bedürfnis nach vollständiger Aufzählung der drei jüdischen Teile Palästinas zu Grunde liegen.

Eine einzelne Stelle (Ma'as. II[3]) erwähnt den Transport von Früchten aus Galiläa nach Jerusalem zum Verkauf.

Neben den Früchten aus der unmittelbaren Umgebung wurden Oliven (Öl) und Weintrauben (Wein) aus Judäa eingeführt.

ccc. Der Fruchtmarkt zu Jerusalem.

Gehen wir auf den Jerusalemer Fruchtmarkt (E. r. I[1] Wü. 45), so finden wir, dem Festgestellten entsprechend, **Feigen**, die man auch im Rosengarten erstehen konnte (Ma'as. II[5]), ferner **Sykomoren** (E. r. I[5] Wü. 68), deren täglich eine die Nahrung des frommen Çadoq bildete, obwohl er täglich 100 Lehrvorträge hielt. Gewisse **Gemüse und Gewürze,** die zur vorschriftsmäßigen Feier des Passahmahles nötig waren, mußten zu Ostern angesichts der großen Pilgerzahl in großen Mengen auf den Markt gebracht worden. Vorschrift war (Pes. X[3]) **Lattich,** jedoch erlaubt (Pes. II[6]) **Cichorie, Kresse, Mannstreu, Bitterkraut.** Auch **Gewürze, Wein und Weinessig,** die zusammen mit gestoßenen Früchten das vorschriftsmäßige Fruchtmuß ergaben, mußte der Jerusalemer Markt zum Passahfest bieten (Pes. X[3]). **Wein** als Getränk gehörte gleichfalls zum Ritus, selbst der Ärmste sollte mindestens 4 Becher erhalten (Pes. X[1]). Diesem oder irgend einem kultischen Zwecke scheinen die vom Simeonsberge ausgeführten 300 Fässer Wein gedient zu haben.

E. r. II[1] Wü. 103 vgl. j. Ta'an. 69a: Das ergibt sich daraus, daß dem Zusammenhange nach diese Weinausfuhr als ein Verdienst des Simeonsberges gebucht wird. Auch die Parallele des Ölbergs (ibid.), der Läden mit Opfertieren trägt, weist auf Verwendung des Weines zu kultischem Zweck.

Wir fassen zusammen, was sich uns an Nachrichten über die Bebauung der Umgebung der Stadt und an Nachrichten über ihre Einfuhr an Getreide, Obst und Gemüsen ergab. **Das Getreide wurde zum größten Teil aus den außer-jüdischen Teilen Palästinas, vor allem dem Ortjordanland, in zweiter Linie Galiläa und Samarien bezogen. Die Versorgung der Stadt mit Obst und Gemüsen leistete zum größten Teile die unmittelbare Umgebung mit Oliven-, Wein-, Feigen- und Gemüselieferungen, sodann Judäa mit Oliven- und Weintraubenlieferungen.**

Neben die Einfuhr von Früchten tritt bei Eupolemus (S. 42)

b. Die Vieheinfuhr.

Antiochus der Große (219—17a. vorübergehend, seit 198a. endgültig Herrscher von Palästina) erließ für sein ganzes Königreich, so berichtet Josephus, eine die Jerusalemer Vieh-Einfuhr betreffende Verfügung: „Auch darf in die Stadt kein Fleisch von Pferden, Maultieren, wilden und zahmen Eseln, Panthern, Füchsen, Hasen und überhaupt allen solchen Tieren eingeführt werden, deren Genuß den Juden verboten ist; ferner dürfen die Häute solcher Tiere nicht eingeführt werden; endlich darf kein derartiges Tier in der Stadt aufgezogen werden; nur Tiere, die zu den überlieferten Opfern, durch die Gott versöhnt werden muß, tauglich sind, dürfen verwendet werden" (ant. XII 3[4]). Durch diese Verordnung wurde die Vieheinfuhr auf kultisch verwendbare Tiere beschränkt. Sie bezeugt uns Vieheinfuhr in größerem Maße für den Beginn des 2. vorchristlichen Jahrhunderts.

aa. Woher bezog man das Vieh?

„Auch ist Vieh aller Art in Menge da und reichliches Weideland für dieses", sagt Pseudo-Aristeas (§ 112). In der Tat ist das Steppengebiet des Gebirges Juda zum Weideland geeignet, allerdings nur für Schaf- und Ziegenherden. Dem entspricht vollkommen die Übersicht, die b. Men. 87[a] mit der tannaitischen Einführungsformel („Unsere Lehrer haben gelehrt"), die immer ein Beweis für Alter der betreffenden Stelle ist, gibt. Es handelt sich dabei um den Bedarf des Tempels:

„Widder holte man aus Moab
Lämmer „ Hebron
Kälber „ Scharon
Tauben vom Königsberg."

Unter Scharon ist die zwischen Jaffa und Lydda sich erstreckende, zur Rinderzucht trefflich geeignete Küstenebene (vgl. act. 9^{35} zur Lage), unter dem Königsberge das Gebirge Juda zu verstehen.

Nimmt man hierzu die Angabe des Eupolemus (S. 42), daß Schlachtvieh aus Arabien bezw. dem Ostjordanlande kam, so ergibt sich folgendes Bild.

Ostjordanland liefert	**Schlachtvieh und Widder**
Küstenebene	**Kälber**
Gebirge Juda	**Ziegen (Lämmer) und Tauben.**

bb. Die Jerusalemer Viehmärkte.

Jerusalem hatte mehrere Viehmärkte: Profanvieh- und Opferviehmärkte:

1. Zunächst gab es einen Markt wo lebendes Vieh gehandelt wurde (Scheq VII^{2}).

Die Stelle setzt voraus, daß der größte Teil des hier feilgehaltenen Viehs vom „Zehntgeld" gekauft wurde. Jeder fromme Israelit war nämlich verpfichtet, $^1/_{10}$ (sogenannter zweiter Zehnt) seines Bodenertrags, vielleicht auch des Viehes, in Jerusalem zu verzehren. Dieses Geld wurde größtenteils zu Friedens- und Dankopfern verwendet — d. h. Opfern, die man verzehren konnte, nachdem man den Priestern ihren Anteil abgeliefert hatte. Die Stelle scheint weiter vorauszusetzen, daß man das ganze Jahr in Jerusalem vom 2. Zehnt-Geld kaufte, daß also die Landbewohner ihren Jerusalemer Freunden solches Geld zurückließen. Das ist von Belang für die soziale Lage der Stadt (vgl. M. Sch.; s. S. 30).

2. Ferner gab es einen Markt für Mastvieh, wahrscheinlich einen Fleischmarkt (zur Mehrdeutigkeit des Wortes pattamim s. S. 7; Levy IV 27^{b}).

Wurden auf diesen Profanviehmärkten Hühner verkauft?

Nach B. Q. VII^{7}; Tos. B. Q. VIII^{10}; b. B. Q. 82^{b} war Hühnerzucht in Jerusalem verboten, weil man fürchtete, die Hühner möchten durch ihr Scharren Unreinheit verursachen. Demgegenüber steht die Erwähnung eines Hahnes in Jerusalem, der bei der Verleugnung des Petrus krähte (Mth. 26^{74}; Mc. 14^{72}; Lc. 22^{60}; Joh. 18^{27}). Nach der Mischna diente der Hahnenschrei als Zeitbestimmung im Heiligtum: „Wenn der Hahn krähte, bliesen und trompeteten sie." (Sukka V^{4}; vgl. Tam. I^{2}; Joma I^{8}). Einmal wird ein Jerusalemer Hahn in der Mischna erwähnt, freilich in einem sagenhaften Zusammenhang: R. Jehuda ben Baba bezeugte nach ‘Ed. VI^{1}: „Ein Hahn sei zu Jerusalem gesteinigt worden, weil er einen Menschen getötet habe." (Er soll einem Kinde das Gehirn ausgepickt haben). Im Ganzen kommen wir zu dem Urteil, daß man Hühner in Jerusalem zog; das angebliche Verbot ist daher ebensowenig glaubwürdig wie die b. B. Q. 82^{b} im Zusammenhang damit genannten Verbote (S. 5; 48). Eine

Bestätigung dieses Ergebnisses bildet die Angabe Tos. B. Q. VIII[10], daß Hühnerzucht in Jerusalem dann erlaubt gewesen sei, wenn die Hühner einen Garten oder Misthaufen zum Scharren hatten. Daß hierbei Jerusalemer Gärten erwähnt werden (S. 47 f.), bestätigt die Unglaubwürdigkeit von b. B. Q. 82b und Parallelen.

Es ist daher auch wahrscheinlich, daß man Hühner auf dem Jerusalemer Markte verkaufte.

Zu den profanen Viehmärkten treten die Opferviehmärkte.

3. Auf dem Ölberge standen zwei Zedern. Unter der einen waren „vier Läden von Händlern solcher Gegenstände, die zum Reinigungsopfer gehörten" — wobei vor allem an Tauben, Lämmer, Schafe, Öl und Mehl zu denken ist. Von der anderen holte man monatlich 40 Se'a junge Tauben zu den Opfern hinaus" (E. r. II[1]; Wü. 103; vgl. j. Ta'an. IV 69a[37]).

Da ein Se'a = 13, 131 Liter (Krauß, T. A. II 394), ergibt sich eine Ausfuhr von schätzungsweise 500 Tauben monatlich. Erwähnt sei in diesem Zusammenhange eine Josephus-Stelle: b. j. V 12[2] wird die Belagerungsmauer des Titus beschrieben. Sie führt zum Ölberge, „umfaßt den Berg bis zu dem Taubenschlag genannten Felsen". Möglicherweise sind es in den Fels gehauene Taubenschläge, die ihm den Namen gegeben haben.

4. Unsicher ist die Lage von Migdal Çebo'ajja (andere Lesart Migdal Çabba'ajja) = Migdal der Färber, wo 300 Läden von Händlern reiner Opfertiere (E. r. II[2], Wü. 103) und 80 Läden von Feinwollwerbern (j. Ta'an. IV 69a[42]) sich befanden. Die Lokalisierung Neubauers (S. 217 f., vgl. Buhl, Geographie des alten Palästina S. 226) in der Nähe von Tiberias hat das Bedenken gegen sich, daß dann die Opfertiere durch heidnisches Gebiet transportiert werden mußten. Möglicherweise lag ein Ort dieses Namens bei Jerusalem. Die Nachricht, daß ein Synagogendiener dort die Lampen zurechtmachte zum Sabbath, nach Jerusalem ging zum Gebet im Tempel und rechtzeitig zum Anzünden der Lampen zurückkam, weist in die Nähe der Stadt (E. r. III[9]). Doch ist die Angabe deshalb mit Vorsicht zu verwerten, weil im Zusammenhange das Gleiche von Sepphoris ausgesagt wird.

5. Sicher ist uns Opferviehhandel in Jerusalem selbst nur für den Tempelplatz bezeugt. Jesus kommt zum Tempelplatz. Dort stößt er die „Tische der Geldwechsler" um (Mc. 11[15]; Mth. 21[12]; Lc. 19[45]; Joh. 2[14]) und die „Bänke der Taubenverkäufer" (Mc. u. Mth.), nach Joh. handelt es sich um die „Verkäufer von Ochsen, Schafen und Tauben" (2[14]).

Man hat die Richtigkeit dieser Angaben bezweifelt — doch mit Unrecht. Schon Zach. 14[21] (in den letzten Kapiteln, d. h. Deutero-Zach., etwa 2. Jahrhundert a.) redet von Krämern im Heiligtum. Wechsler auf dem Tempelplatz werden auch Scheq. I[3]; Tos. Scheq. I[6] bezeugt. Mehr noch, wir hören auch in der rabbinischen Literatur von Läden auf dem Tempelplatze (E. r. IV[4]; Wü. 137). Mit diesen letzteren sind die Läden zu identifizieren, in denen das Synedrium 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems seinen Sitz aufgeschlagen haben soll — eine Angabe, die offenbar die Entziehung der Blutgerichtsbarkeit in ein Bild faßt (b. R. H. 31[a]; b. Sanh. 41[a]; b. Schab. 15[a]; b. 'Ab. Z. 8[b]). Die Gleichsetzung dieser Läden mit den E. r. IV[4] genannten ist deshalb unvermeidlich, weil ausdrücklich gesagt wird, das Synedrium sei erst später „in die Stadt" hinabgezogen. Hier werden wir daher die Händler, die Tauben für Opferzwecke feilhielten, von denen S. 36 die Rede war, zu suchen haben. Nun nennen Mc. und Mth. nur Taubenhändler, aber beide erwähnen vorher „die Verkäufer und Käufer", womit sehr wohl die Viehhändler (Joh. 2[14]) gemeint sein können. In der Tat deutet eine rabbinische Überlieferung auf Viehhandel im Tempelbezirk hin. Nach j. Jom tob II 61[c 18] ließ Baba b. Buta (Zeitgenosse Herodes des Großen) 3000 Stück Kleinvieh kommen und stellte es auf dem Tempelberg für Ganz- und Friedensopfer aus (vgl. Tos. Chag. II[11]; Str.-B. I 851/2). Ferner sahen wir oben (S. 21), daß es Läden der Bene Chanûn oder Chanân gab, die möglicherweise mit den Läden von Beth Hino und vielleicht mit den S. 54 unter 3 genannten Läden zu identifizieren sind. Diese Läden gehörten offenbar dem hohenpriesterlichen Geschlecht (so auch Derenbourg, histoire de la Palestine, Paris 1867, S. 459). Fügen wir hinzu, daß der Hohepriester Ananias (47—59 p. im Amte) von Josephus (ant. XX 9[2]) als „geriebener Geschäftsmann" bezeichnet wird, daß der Tempel wegen Mammonliebe und gegenseitigen Hasses zu Grunde gegangen sein soll (Tos. Men. XIII, 22), so kommen wir zu dem Schlusse, daß im Vorhofe der Heiden — trotz der Heiligkeit des Tempelbezirks — ein schwunghafter Opferviehhandel sehr wohl bestanden haben kann; vielleicht unterhielt ihn die mächtige hohepriesterliche Familie Hannas.

Es ergab sich: **Die Vieheinfuhr war auf levitisch reines Vieh beschränkt. Schafe, Ziegen und Lämmer, Tauben und Hühner lieferte in erster Linie das Gebirge Juda;**

Rinder bezog man aus der Küstenebene und dem Lande östlich vom Jordan. Einen großen Anteil an der Einfuhr beanspruchte — das zeigte die Verteilung der Märkte (3, 4, 5, zum Teil 1 [Friedens- und Dankopfer]) — der Tempel.

c. Die Einfuhr von Rohmaterialien und Waren.

1. Für den Häuserbau brauchte man vor allem **Steine,** die aus der Umgebung der Stadt beschafft werden konnten (S. 14 f.). Die Steine für den Altar und den Altaraufstieg waren aus Beth-Kerem geholt worden (Mid. III[4]; lag in Judäa Jer. 6[1] und Neh. 3[14], nach Hieronymus zu Jer. 6[1] auf einem Berge zwischen Jerusalem und Teqôa').

2. Ferner brauchte man **Holz.** Während man heute die Häuser fast durchweg aus Steinen baut, benützte man in früherer Zeit auf Estrich ruhende Balken zum Hausbau (Ohal. XII[5]f.; Tos. Ohal. V[5]). Ausdrücklich nennt Tos. 'Ed. II ein Jerusalemer Holzhaus, in dem man Knochenreste gefunden habe. Gab es tatsächlich — wie E. r. I[1] als allgemein üblich für die Stadt voraussetzt — dreistöckige Häuser, so wird der Holzbedarf ein ziemlich großer gewesen sein. Da sich ergab (S. 45 ff.), daß der Baumbestand der Umgebung früher größer war als jetzt, so wird man das meiste Holz aus der Nähe bezogen haben. Brennholz holte man sich aus der Gegend vor der Stadt, wie der Bericht über das Vorgehen des Räuberführers Simon zeigt (b. j. IV 9[8]).

Neben Holz für profane Zwecke brauchte man Holz für den Tempel. Zu Bauzwecken verwendete man beim Tempel vorwiegend Zedernholz vom Libanon (S. 39). Soweit man Akazienholz brauchte, bezog man es aus Migdal Çebo'ajja (bzw. Çabba'ajja; Midr. Schir-haschschirim I[18]), das wir in der Nähe Jerusalems suchten (S. 54); nach j. Pes. IV[1] kam es aus Magdala. Beim täglichen Opfer kam Holz von Feigen-, Nuß- und Harzbäumen (Fichten) zur Verwendung (Tam. II[3]); Ölbaumholz und Weinreben waren unzulässig. Der Scheiterhaufen zur Verbrennung der „Roten Kuh" auf dem Ölberge war aus Cedern-, Buchen- und Tannenholz, sowie aus Holz von Feigenbäumen (Para III[8;10]) errichtet. Die Laubbüschel von Bachweiden (Lolab), die man für die Laubhüttenfeier brauchte, holte

man sich aus Moça', das in der Gegend des heutigen Qolonije westlich von Jerusalem an der Straße nach Jaffa zu suchen ist. Briet man tatsächlich, wie R. Jose der Galiläer fordert, das Passahopfer auf einem Spieß von Granatbaumholz (Pes. VII[1]), so brauchte man angesichts der Tausende von Opfertieren eine große Menge dieses Holzes in Jerusalem am Passahfeste.

Da der Tempel mit möglichster Pracht ausgebaut wurde und sich für den Kultus alte, zäh festgehaltene Traditionen herausbildeten, so beschränkte man sich nicht auf die Holzarten der Umgebung; im Gegenteil, das hier am reichsten vorhandene Ölbaumholz durfte nicht verwendet werden. Das Holz für den Bedarf des Tempels mußte zum großen Teil aus weiter Ferne bezogen werden.

Der von Josephus (b. j. II 19[4]) erwähnte, im Nordteile der Stadt gelegene Holzmarkt diente dem profanen Bedarfe. Der S. 3 erwähnte Wollehändler-Markt (b. 'Erub. 101[a]) wird auch als Holzmarkt aufgefaßt (vgl. z. B. J. E. Art. Jerusalem S. 129). Der Holzstapelplatz des Tempels (Tos 'Ed. III[3]; b. Zeb. 113[a]) wird von einigen als Holzmarkt gedeutet (vgl. J. E. ibid.).

3. Es wird erzählt: „Ein Mann aus Beth-Gubrin (=Bet Djibrîn, früher Eleutheropolis, zwischen Hebron und Gaza) ging einst mit **Wolle** nach Jerusalem . . ." (E. r. II[15]; Wü. 115). Purpurwolle fand bei der Verbrennung der „Roten Kuh" Verwendung (Para III[10]).

4. Bis zu der Entfernung von Modi'ith (27 km von Jerusalem) galten **Töpferwaren,** die in Jerusalem verkauft wurden, als rein. Die aus größerer Entfernung eingeführten Töpferwaren wurden nicht für rein angesehen (Chag. III[5]).

5. Zur „Ware" im Sinne der Zeit gehören auch **Sklaven** und **Sklavinnen.** Wie wir hörten, gab es in Jerusalem einen Auktionsstein, auf dem sie ausgestellt wurden (S. 40). Man hat (Krauß, T. A. Kap. V) bestritten, daß in Palästina jüdische Sklaven verkauft wurden. Mit Unrecht. Häufig werden in rabbinischen Satzungen, die doch für Juden aufgesetzt waren, heidnische und jüdische Sklaven nebeneinander erwähnt. ('Ar. VIII[4] und sehr oft). Speziell für Jerusalem werden Pes. VIII[1—2] jüdische Sklaven und Halbfreie genannt. Daß es sich um jüdische Herren handelt, geht daraus hervor, daß der Sklave Pes. VIII[2] zum Tempelplatz geschickt wird, um für seinen Herrn und sich je ein ein Passahtier zu schlachten. — Vgl. b. Pes. 113[a]!

An Rohmaterialien und „Waren" führte man aus Palästina: Holz, Steine, Wolle, Töpferwaren und Sklaven ein und zwar — mit Ausnahme des Tempelbedarfs — meist aus Judäa.

Wir blicken zurück: **Der Nahhandel hatte überwiegend die Versorgung Jerusalems mit Lebensmitteln zur Aufgabe. In zweiter Linie lieferte er den Gewerben der Stadt Rohmaterialien.**

2. Die Eigenart Jerusalems in ihrem Einfluß auf den Handel.

A. Die Lage der Stadt in ihrem Einfluß auf den Handel.

a. Günstige Umstände.

Das Kulturland Syriens reichte damals infolge der Ausdehnung des militärischen Schutzes (S. 44) wie infolge der Siedlungspolitik des römischen Reiches weiter nach Osten als heutzutage. Eine blühende Kultur war jenseits des Jordans im Aufblühen begriffen. In der Tat stand die Provinz Syrien, der damals faktisch die Provinz Judäa zugehörte (S. 2) „neben Ägypten, was Handel und Gewerbe betraf, unter den Provinzen des römischen Kaiserreichs an erster Stelle" (Guthe, griechisch-römische Städte S. 40 f.). Die kulturellen Vorbedingungen für den Jerusalemer Handel waren also günstig.

Blicken wir auf Jerusalem selbst. Da fällt zunächst die zentrale Lage der Stadt in die Augen, von der schon die zeitgenössischen Schriftsteller einen starken Eindruck hatten. Jerusalem liegt in der Mitte von ganz Judäa (Ar. § 83; b. j. III 3^5). Siloa — offenbar pars pro toto für Jerusalem — soll der Mittelpunkt von ganz Israel sein (j. Chag. I^1). Mehr noch: Jerusalem ist das Zentrum der bewohnbaren Welt (Ez. 5^5, vgl. J. E. VII 129), der Mittelpunkt der ganzen Erde (äthiopisches Henochbuch cap. 26). Darum nennt man die Stadt den Nabel der Erde (Ez. 38^{12}; b. j. III 3^5), zu dem die Heiden und der Satan heraufsteigen müssen (apc. 20^9). Ja, Jub. 8^{19} nennt den Berg Zion sogar den Mittelpunkt des Nabels der Erde.

Zur zentralen Lage kommen günstige Seeverbindungen durch die Häfen Askalon, Jaffa, Gaza, Ptolemais, wobei besonders ins Gewicht fällt, daß Jerusalem von ihnen allen ungefähr gleich weit entfernt ist, also in ihrer Mitte liegt — so äußert sich Pseudo-Aristeas § 115.

b. Der wahre Sachverhalt.

Wollte man von diesen Feststellungen aus auf günstige Verbindungen für den Handel schließen, so wäre das ein Fehlschluß. Was half Jerusalem seine zentrale Lage innerhalb einer Provinz mit hervorragendem Handel und günstigen Seeverbindungen, wenn es eine **abgelegene Gebirgsstadt** war? Und das war Jerusalem in der Tat.

Von jeher und auch heute noch hat das Gebirge Juda mit seinen zahllosen Höhlen und Verstecken selbst bei großer Wachsamkeit der Regierung Räubern ein hervorragendes Betätigungsfeld geboten. Es gibt heute ganze Dörfer, die als Räubernester bekannt sind (Abu Rôsch zwischen Jaffa und Jerusalem; Abu Dîs im Südosten der Stadt). Tatsächlich hören wir auch für die Zeit vor 70 p. von räuberischen Überfällen, die auf den nach Jerusalem führenden Straßen vorkamen oder befürchtet wurden. Scheq. II^1 wird der Fall erörtert, daß die Überbringer der Tempelabgaben auf ihrem Wege nach Jerusalem, R. H. I^9 daß die Neumondzeugen überfallen werden. Lk. 10^{30} ff. redet Jesus, allerdings nur in einem Gleichnis, von dem Fall, daß ein Wanderer auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho überfallen, ausgeplündert und halbtot geschlagen wird — freilich setzt das Gleichnis voraus, daß 3 Reisende ohne Begleitung ebendenselben Weg gehen. Ferner ist daran zu erinnern, daß Josephus berichtet, wie ein kaiserlicher Sklave auf der Straße, die über den Paß von Beth-Horon nach Jerusalem führte, überfallen und ausgeplündert wurde: der harte Racheakt der Römer war die Plünderung der benachbarten Dörfer. Der Vorwurf Jesu an die ihn verhaftende Tempelgarde: „Wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwertern und (Spießen) Holzscheiten" — setzt Notwendigkeit des Vorgehens der Tempelgarde gegen Räuber voraus (Mc. 14^{48}); mit Jesus werden zwei Räuber gekreuzigt (Mc. 15^{27}). Nach Joh. 18^{40} war der ursprünglich zum Tode verurteilte Barabbas ein Räuber gewesen; die synoptische Bezeichnung des Mannes als Revolutionär und Mörder läßt eher auf einen Angehörigen der römerfeindlichen Sikarier-Partei schließen.

Sobald den Jerusalemer Behörden durch die Aufstände in der Stadt die Hände gebunden sind, blüht im Lande das Räuberunwesen auf (b. j. IV 7^2). Ein eigenes Gericht in Jerusalem hatte möglicherweise die Aburteilung von Räubereien vor-

zunehmen (Keth. XIII [1]; b. Keth. 105[a]) und zugleich polizeiliche Maßnahmen gegen diese zu verfügen.

Aber viel schwerer noch als die Gefahr räuberischer Überfälle wog doch die mangelhafte Straßenverbindung Jerusalems. Wie die Karte lehrt, ist die Stadt ringsum von höheren Bergen umgeben und liegt auf einem süd-südöstlichen Ausläufer der Wasserscheide, der im Osten, Süden und Westen von tiefen Schluchten eingefaßt wird. Wir müssen schließen, daß die Hochlandsstadt, die dieser Ausläufer trägt, von Natur aus kein Handelsknotenpunkt war, sondern eine Festung. Kein einziger Paß durchschneidet bei Jerusalem in ost-westlicher Richtung die Wasserscheide; der nächste liegt weiter im Norden. Sowohl die Verbindung Jerusalems nach Westen, wie besonders die nach Osten ist erzwungen und beschwerlich. Dadurch aber ist Jerusalem die Möglichkeit geraubt, ein Durchgangsort für die Kulturerzeugnisse des reichen — im Berichtszeitraum im Aufblühen begriffenen — Ostjordanlandes oder ein Handelszentrum für die nomadisierenden Wüstenstämme zu sein. So kam es, daß die Jordanfurt bei Jericho (ebenso wie die unweit der Jabbok-Mündung befindliche, die durch das Wadî Far'a die Verbindung mit Samaria [Sebaste] herstellt) für den Handel vollkommen zurücktreten mußte. Der Haupthandel vom Ostjordanland zum Meere kreuzte den Jordan vielmehr unmittelbar südlich vom See Genezareth an der Straße Gadara-Tiberias oder ca. 20 km südlich davon an der Straße Gadara-Scythopolis oder aber überschritt der Handel den Jordan nördlich vom See Genezareth an der 12 km entfernt gelegenen Furt (heute Brücke Dschisr Benât Ja'qûb) der via maris, der alten Karawanenstraße von Damaskus nach der Ebene Jesreel. Diese Feststellung ist umso beweiskräftiger, als vor allem die von Arabien kommenden Waren, die über Bostra-Gadara die zwei erstgenannten Jordankreuzungen benützten, damit einen ganz erheblichen Umweg machen mußten.

Nur eine einzige natürliche Straße führt in der Nähe Jerusalems vorbei: das ist die der Wasserscheide folgende Nord-Süd-Straße von Nablûs (Sichem, Neapolis) nach Hebron. Freilich ist diese Straße eine der für den Handel unbedeutendsten Palästinas. Sie besitzt nur Wert für den Binnenverkehr. Jeder Fernhandel mußte dem Meere zustreben und diese Nord-Süd-Straße hätte erst an der Kreuzung mit einem Ost-West-Paß

größeren Wert bekommen. Aber gerade hiermit war Jerusalem von Natur aus nicht versehen. So war der Hauptwert dieser Nord-Süd-Straße, daß sie Südpalästina mit Jerusalem verband. Jerusalem hat für das Steppengebiet Südpalästinas eine größere Rolle gespielt als für die nördlich gelegene, damals kulturell höher als Südpalästina stehende, reicher als dieses besiedelte, samaritanische Gegend. So war durch die Wasserscheideverbindung Jerusalem der natürliche Handelsmittelpunkt nur für Südpalästina.

Mit der Zeit wurden von Jerusalem aus Verbindungen nach Osten und Westen geschaffen und diese Straßen fanden auch infolge der Bedeutung Jerusalems und infolge der Bedürfnisse der großen Stadt Beachtung. Aber es blieb doch bei der binnenländischen Bedeutung der Stadt für den Handel. Nur für Südpalästina war Jerusalem gegebener Handelsmittelspunkt.

Sehr klar spricht das Josephus c. Ap. I[12] aus: „Wir bewohnen weder ein an der Küste gelegenes Land, noch erfreuen wir uns des Großhandels noch des dadurch vermittelten Verkehrs, . . . vielmehr haben wir ein gutes Land erhalten und bearbeiten dieses." Judäa spielte für den Welthandel keine Rolle.

Trotz dieser handelsgeographisch ungünstigen Lage hat Jerusalem einen beträchtlichen Handel gehabt. Woran lag das?

B. Die kulturelle Bedeutung der Stadt in ihrem Einfluß auf den Handel.

a. Die wirtschaftliche Bedeutung der Stadt.

Da ein Teil des Landes „im sogenannten Samaria und in der Nachbarschaft des Landes der Idumäer eben, der andere aber bergig ist, nämlich der in der Mitte gelegene," muß der Ackerbau „eifrig betrieben werden, damit auch diese (die auf den Bergen Wohnenden) reichen Ertrag haben" (Ar. § 107—112). Wenn wir auch die Begründung, die der offenbar jüdische Verfasser dafür gibt — dies sei aus pädagogischen Gründen geschehen, um die Bevölkerung zur Arbeitsamkeit zu erziehen,— belächeln, der Tatbestand ist richtig erfaßt. **Die Stadt ist auf Lebensmittelzufuhr angewiesen**. In welchem Maße dies der Fall war, zeigt die Not an Lebensmitteln, die Antiochus während der makkabäischen Kämpfe in Jerusalem erlitt (b. j. I 1[5]), zeigt die Not in der Stadt bei Belagerungen (b. j. I 18[1]; —

ant. XIV 16²: 37 a.), zeigen die Zustände während der Hungersnöte unter Herodes und Claudius. Die Stadt hatte nicht nur ihre Bevölkerung zu ernähren, sondern auch die 3 Mal im Jahre die Stadt überschwemmenden Massen von Festpilgern. Gegenüber einem derartigen Bedarf fielen die Erstlinge — bei denen fraglich ist, nach einigen Aussagen der rabbinischen Literatur, bis zu welchem Maße sie tatsächlich geliefert worden sind, und die außerdem Eigentum der Priester waren (Bikk. II¹) — für die Versorgung der Stadt nicht in die Wagschale; die anderen Abgaben an Naturalien konnten dem Priester des Ortes übergeben werden.

Als erschwerender Umstand kam hinzu die für Getreide notorische Unfruchtbarkeit der Umgebung (S. 43) und ihr Mangel an Rinderzucht (S. 52). Im allgemeinen konnte die Stadt ihre Bedürfnisse an Lebensmitteln in Palästina decken. Nur in Zeiten der Hungersnot oder nach Kriegen war sie auf Fernhandel angewiesen.

Neben wichtigsten Lebensmitteln versagte ihre Lage der Stadt noch eine andere Lebensnotwendigkeit: **die wichtigsten Rohmaterialien**, vor allem Metalle. Auch Rohmaterialien mußten der Stadt — teils aus Palästina (S. 56 f.), teils aus der Ferne (S. 41) — zugeführt werden.

Diese wirtschaftlichen Bedürfnisse einer Großstadt zwangen indes nicht nur zum Import. Eine Erörterung der Kaufkraft der Stadt ergab (S. 30 f.), daß sie auf **Export** angewiesen war. Für den Nahverkehr kamen als Austauschmittel vor allem städtische Produkte in Frage. Welche Exportmittel standen für den Fernhandel zur Verfügung? „Von den natürlichen Erzeugnissen Syriens, Getreide, Öl und Wein, ist mit Rücksicht auf die zahlreiche Bevölkerung wahrscheinlich nur der Wein in größeren Mengen ausgeführt worden“ (Guthe, griech.-röm. Städte S. 40). Nun kam Getreide überhaupt nicht in Frage als Exportmittel; ein nur in Jerusalem hergestelltes, für die Stadt charakteristisches Gewerbeprodukt war uns auch nicht begegnet (s. S. 30). Öl hingegen nannten Eupolemos (S. 42) und Pseudo-Aristeas (S. 43) an erster Stelle unter den Produkten Judäas bezw. der Umgebung Jerusalems (vgl. S. 6f.: Oliven in der Umgebung Jerusalems und ihre Verarbeitung). Nehmen wir hinzu, daß die Nachfrage nach Öl in Nordsyrien zu Zeiten sehr groß war (b. j. II 21²; vita 13), so groß, daß, während in

Gischala im Norden von Galiläa 80 Sextare Öls nicht mehr als 4 Drachmen kosteten, der Preis in dem ca. 30 km entfernten, am Fuße des Hermon gelegenen Caesarea Philippi für 2 Sextare: 1 Drachme betrug, d. h. das zehnfache (vita 13; b. j. II 21[2] das achtfache). Dann erscheint es sehr wahrscheinlich, daß **Öl das Hauptexportmittel Jerusalems** war (Smith, Jerusalem I 335; 15).

Die einzige mir bekannte Angabe über Ausfuhr aus Jerusalem findet sich E. r. I[1], Wü. 51, wo von einem Kamel die Rede ist, das sich auf dem Wege von Jerusalem fort befindet und zwei Schläuche trägt, einen mit **Wein** und einen mit **Essig** gefüllt. Da Judäa reich an Weinbau war (S. 50), dürfen wir schließen, daß auch Wein und Essig ausgeführt wurde. In der Tat setzt eine Baraitha (b. Beça 29[a]) voraus, daß Öl und Wein in Jerusalem in sehr großen Mengen verkauft wurde.

Wir sahen: **Der Zwang, den die wirtschaftlichen Verhältnisse ausübten, nötigte die durch die Ungunst der Lage für den Handel gegebenen Hindernisse zu überwinden.**

b. Die politische Bedeutung

hat direkt und indirekt den Handel beeinflußt.

Direkt: Die Könige hatten erhöhte Kulturbedürfnisse. Als Herodes seinen Palast erbaute, ließ er das kostbarste Baumaterial aus aller Welt beschaffen (b. j. V 4[4]). Selbst den Tempel übertraf der Palast an Glanz, urteilt Josephus. Zu den Materialien für die Prunkbauten, die der Fernhandel zu beschaffen hatte, traten ausländische Kulturerzeugnisse. Herodes hat sich gerühmt, „den Griechen näher zu stehen, als den Juden“ (ant. XIX 7[3]). Das äußerte sich vor allem in seiner Hofhaltung.

Indirekt: Von jeher hatte der politische Mittelpunkt einen Anziehungspunkt für den nationalen Reichtum gebildet. In Jerusalem saßen die Zollpächter, nicht nur die Pächter des Jerusalemer Marktzolls (S. 34), sondern auch die Pächter größerer Zollgebiete. Ein Beispiel dafür aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert bildet der Steuerpächter Joseph (ant. XII 4[1] ff.). Dieser Mann stammte aus dem Dorfe Phikola, hat sich in Jerusalem niedergelassen und leitet von da aus die Eintreibung der Steuer von Syrien, Phönizien, Judäa, Samaria (ant. XII 4[4]). Diese

Stellung hat er 22 Jahre inne. In Alexandrien hat er ein Depot, von dem sein Verwalter auf jeweilige Anweisung Zahlungen an das königliche Finanzamt macht. — Vielfach ließen sich solche Leute auch als Bankiers in der Residenz nieder. Das sind die Leute, denen seit alter Zeit — Jes. 5[8], Micha 2[1] ff. — bis auf den heutigen Tag der in Not geratene Bauer Ernte und Land (ja sogar Frau und Kind, vgl. Mth. 18[21–35]) verpfänden muß (s. S. 45). Das Geld deponierte man im Tempel, wo nach 4. Makk. 4[8] viele Myriaden privater Gelder aufgesammelt lagen (vgl. b. j. VI 5[2]). Diese Leute begegneten uns als Großhändler (S. 37). Manche von ihnen setzten sich in Jerusalem zur Ruhe — teils um dort ihr Kapital zu verzehren, teils um an heiliger Stätte zu sterben.

Dieses nationale Kapital beeinflußte den Handel in doppelter Richtung. Es zog ihn nach Jerusalem, indem es Handelsgeschäfte trieb und es gab dem Handel Absatzmöglichkeiten, indem es sich manchen Luxus an Kleidung, Schmuck usw. leisten konnte, den vor allem der Fernhandel zu befriedigen hatte.

Durch die politische Bedeutung der Stadt erhielt der Handel die Großzügigkeit.

c. Die religiöse Bedeutung.

Was hatte der Tempel in den ca. 82 Jahren seines *Neubaues* für Material verschlungen! Die Ehre des heiligen Hauses erforderte den höchsten Prunk — man denke nur an die Menge des verwendeten Goldes — und die beste Qualität des verwendeten Materials. Stibium, Alabaster und Marmor (b. Sukka 51[a]) sowie das Zedernholz seien genannt. So ist es begreiflich, daß bei der Beschreibung des Fernhandels der starke Anteil des Tempels auffiel (S. 41).

Auch für den **Kultus des Tempels** war beste Qualität des Holzes, Weines, Öls, Getreides, Weihrauchs Erfordernis. Bis aus Indien hat man die Stoffe für die Hohepriester-Tracht am Versöhnungstage kommen lassen, die zwölf kostbaren Steine am Festschulterkleid des Hohenpriesters (b. j. V 5[7]) waren von den wertvollsten Edelsteinen aus aller Welt. Vor allem aber: Welche Menge von Opfertieren — Stieren, Kälbern, Schafen, Ziegen, Tauben — beanspruchte der Kultus! Ganz bestimmte Opfer wurden täglich als öffentliche Gemeindeopfer (ant. III 10[1]) dargebracht, während des Passahfestes täglich 2 Stiere,

1 Widder, 7 Lämmer als Brandopfer und 1 Bock als Sühnopfer (III 10[5]). Auch private tägliche Opfer sind bezeugt. Für zahllose genau festgelegte Übertretungen mußten zur Sühnung, bei Verunreinigungen zur Wiedererlangung der Reinheit, Opfer dargebracht werden. Bei besonderen Gelegenheiten opferte man Hekatomben: So ließ Herodes bei Fertigstellung des Tempelgebäudes 300 Ochsen opfern (ant. XV 11[6]). Als Marcus Agrippa, der Schwiegersohn des Augustus, Jerusalem besuchte, „opferte er eine Hekatombe" (ant. XVI 2[1]). Zumal an den Festen stieg die Zahl der Opfer: „Es werden täglich vorschriftsgemäß Opfer vollzogen und vor allem bei Versammlungen und an Festen für den einzelnen privatim und für das Volksganze offiziell" (Philo, vita Mosis [II] III 19). Von vielen Tausenden an Festtagen dargebrachten Opfertieren berichtet Pseudo-Ar. § 89. So groß war die Einfuhr von Opfertieren, daß alles Vieh, das im Umkreis von Jerusalem in einer Entfernung wie diejenige zum Turm Eder gefunden wurde, ohne weiteres als zum Opfertier bestimmt angesehen wurde. (Scheq. VII[4].)

Aber das Wichtigste ist noch nicht gesagt: Der Tempel brachte drei Mal jährlich Riesenmengen von **Wallfahrern** in die Stadt. Zumal zum Passahfest kamen die Juden aus allen Teilen der Welt. Diese Massen wollten ernährt sein. Gewiß, zum Teil verproviantierten sie sich mit den Früchten des zweiten Zehntes (S. 53), d. h. demjenigen Zehntel alles Bodenertrages und vielleicht auch des Viehs, das in Jerusalem verzehrt werden mußte. Aber der Transport in natura war nur für die nächste Umgebung möglich. Wer weiter entfernt wohnte, war gezwungen, die Früchte „auszulösen" und das Geld, der Vorschrift gemäß, in Jerusalem zu verzehren.

Zu der Ernährung der Pilger kam bei der Passahwallfahrt die Nachfrage nach Passahtieren. Nur in Jerusalem durfte man das Passahlamm schlachten seit der Kultusreform des Josia 623 a. Josephus übertreibt, wenn er von 255 600 (andere Lesart 256 500) Passah-Opfertieren redet. Aber, daß es sich um viele Tausende gehandelt hat, ist sicher.

Der Tempel gab dem Jerusalemer Handel erst seine Bedeutung. Auf dem Umwege über den Tempelschatz, zu dem jeder Jude jährlich seinen Beitrag zahlen mußte, trug die gesamte Judenschaft der Welt zu dem Jerusalemer Handel bei.

Wir fassen zusammen:

Diese handelsgeographisch ungünstig gelegene Stadt treibt, infolge ihrer kulturellen Bedeutung, einen ausgedehnten Handel.

III. Der Fremdenverkehr.

1. Nachrichten über den Fremdenverkehr der Stadt.

Anm.: Der Vollständigkeit halber werden hier sämtliche Nicht-Jerusalemer (also z. B. auch fremde Truppen) erwähnt.

A. Allgemeines.

(Die Reise nach und der Aufenthalt in Jerusalem.)

a. Die Reise nach Jerusalem.

Wenn wir die Mittel hätten, eine Statistik des Jerusalemer Fremdenverkehrs aufzustellen, so würde diese starke Kurven aufweisen, die in den einzelnen Jahren ziemlich konstant bleiben würden. Wir würden verzeichnen, daß gegen Februar und März die Reisezeit einsetzte. Das hing mit dem Klima zusammen. In diesen Monaten ist das Ende der Regenzeit und erst dann konnte man an Reisen denken; vorher boten die aufgeweichten Wege ein zu großes Hindernis (Ta'an. I^{3}). Mth. 24^{20}: „Betet, daß Eure Flucht nicht im Winter zu erfolgen habe." So sah auch Jerusalem die meisten Fremden in den regenlosen Monaten, d. h. ungefähr März—September. In diesen Monaten nun wieder schwoll die Zahl der Fremden drei Mal sprunghaft zu gewaltiger Höhe an: an den drei Wallfahrtsfesten, die die Pilger aus aller Welt anzogen: Passahfest, Pfingstfest und Laubhüttenfest (Dt. 16^{1-16}). Der Höhepunkt wurde alljährlich am Passahfest erreicht.

Verfolgen wir einen Reisenden auf seinem Wege nach Jerusalem! War die Regenzeit vorüber, so traf man seine Vorbereitungen. Der Händler machte seine Waren zurecht. Wer aus religiösen Gründen nach Jerusalem reiste, etwa zu einem der Feste, benutzte die Gelegenheit, seine „Abgaben" — wir rechnen den 2. Zehnt, der ja privatim verbraucht und nicht abgeliefert wurde, aber in Jerusalem verzehrt werden mußte, nach dem Sprachgebrauch der Zeit mit hierher — zur heiligen

Stadt mitzunehmen. Die Doppeldrachmensteuer, die Bikkurim (Erstlinge), die freilich in Judäa im allgemeinen von den 24 Stationen je gemeinsam nach Jerusalem geschickt wurden, und der 2. Zehnt waren diejenigen „Abgaben", die nach Jerusalem gebracht werden mußten. Ant. XVIII 9[1], wo die Rede davon ist, daß die Geldabgaben „von vielen Zehntausenden" aus Neérda und Nisibis in Mesopotamien nach Jerusalem begleitet wurden, läßt erkennen, daß man, wenigstens in entfernteren Ländern, die Festkarawanen zum Transport des Tempelgeldes verwendete. Challa IV[10—11], wo Einzelfälle von Überbringung von Erstlingen erörtert werden, zeigt, daß man sie offenbar auch einzeln überbrachte. Auch Teigheben brachte man, obwohl das nicht notwendig war, man sie vielmehr am Ort dem Priester übergeben konnte, nach Jerusalem (Challa IV[10]). Auf jeden Fall aber nahm der einzelne Israelit seinen zweiten Zehnten (S. 53) in Natur oder Geldwert mit nach Jerusalem.

Zu den Vorbereitungen gehörte weiter, daß man sich eine Reisegesellschaft suchte, da bei dem herrschenden Räuberunwesen (S. 59 f.) der einzelne es nicht wagen konnte, über größere Entfernungen allein zu reisen. Zu den Festen bildeten sich große Karawanen: ant. XVIII 9[1] redet von den vielen Tausenden, die sich in Babylonien zusammentun — daß es sich um Festkarawanen handelt, ist kaum zu bezweifeln. Von der Nazarener Festkarawane, in der die Eltern Jesu ihre Verwandten und Bekannten haben, ist Lc. 2[44] ff. die Rede. Über Jericho zieht die Festkarawane, in der Jesus das letzte Mal nach Jerusalem hinaufzog (Mth. 20[29]).

Die Reise legte man im allgemeinen zu Fuß zurück. Hillel, der Alte, soll zu Fuß von Babylonien nach Jerusalem gepilgert sein (Aboth Rabbi Nathan II cap. 27, S. 28[a-b] vgl. I cap. 12; vgl. Krauß, T. A. II 677 A. 161). Schneller freilich, so sehen wir aus derselben Stelle, wo ein Eseltreiber den Fußwanderer Hillel spöttisch anredet, kam man zu Esel vorwärts; auf einem Esel ritt auch Jesus in Jerusalem ein (Mth. 21[1] ff.). Nur selten wird man — wie der Eunuch der äthiopischen Kandake (act. 8[26]ff.) zu Wagen nach oder von Jerusalem gereist sein. Bei Wallfahrten war — wie aus Chag I[1] hervorgeht — das Fußwandern allgemein Sitte; es galt dabei für verdienstlich.

Die Wege waren im allgemeinen schlecht (S. 66). Soweit das Synedrium als erste einheimische Behörde für sie zu sorgen

hatte, wird nicht sehr viel geschehen sein, wie die Säumigkeit im Falle der Jerusalemer Wasserleitung (S. 17) zeigte. Besser sah es da aus, wo die Römer für die Straßen sorgten. Der Pilgerstraße nach Babylonien (der Nord-Süd-Verbindung S. 60 f.) scheint man jedoch von jeher mehr Sorgfalt gewidmet zu haben (Krauß, T. A. II. 323). Um ihre Sicherheit hatte Herodes sich bemüht. Der von ihm in der Landschaft Batanaea angesiedelte babylonische Jude Zamaris schützte die babylonischen Festkarawanen vor räuberischen Überfällen der Trachoniter (ant. XVII 2[2]).

Über die Dauer einer solchen Reise, die, zumal wenn sie in einer gewaltigen Festkarawane vor sich ging, mit Stockungen und Verzögerungen zu rechnen hatte, berichtet Ta'an I[3]. Dort verfügt Rabban Gamaliel, daß man am 7. des Marcheschwan anfangen solle, um Regen zu bitten. Er begründet das damit, daß dies der 15. Tag nach dem Feste (gemeint ist das im Monat Tischri gefeierte Laubhüttenfest) sei und so den Festpilgern die Möglichkeit gegeben sei, trockenen Fußes bis zum Euphrat zu gelangen. Da dieser etwas über 600 km entfernt ist, ergibt sich, daß Gamaliel mit einer Tagesleistung der Festkarawane von rund 45 km rechnete. Diese Zahl ist für eine Karawane zu hoch gegriffen.

b. Die Unterkunft in Jerusalem.

War man glücklich in Jerusalem angekommen, so galt es, ein Quartier zu finden. Im allgemeinen war es nicht schwer, in einer der Herbergen Jerusalems (E. r. I[1] Wü. 44), wie sie jeder größere Ort hatte (Lc. 2[6]: Bethlehem), Unterkunft zu erhalten. Mitglieder religiöser Gemeinschaften, wie Essener, Pharisäer, Christen wurden von ihren Freunden aufgenommen. Bewohner von Cyrene, Alexandria, den Provinzen Kilikien und Asien kamen in dem mit ihrer Synagoge auf dem Ophel (s. S. 76) verbundenen Hospize unter. Eine dort von R. Weill gefundene Inschrift besagt ausdrücklich, daß „die Zimmer und Wasserbehälter zur Herberge für den Gebrauch der Fremden" bestimmt gewesen seien. Schwierig war es, an den Festtagen unterzukommen. Nur wenige Auswärtige gab es, die eigene Häuser in Jerusalem besaßen. So hatten die auswärtigen herodianischen Fürsten, die zu den Festtagen nach Jerusalem kamen

(Herodes Antipas, der Tetrarch von Galilaea und Peraea, Lc. 23[7]; Agrippa II., b. j. und ant.), in Gestalt des Makkabäerpalastes unmittelbar oberhalb des Xystus, die adiabenischen Fürsten und Fürstinnen in Gestalt ihrer Paläste auf dem Osthügel (S. 13) eine ständige Unterkunft bereit.

Wo blieb die Masse der Festpilger? Es ist eines der 10 Wunder Gottes am Heiligtume, daß sie alle unterkamen und nie einer zum anderen in Jerusalem sagte: „Der Raum ist mir zu eng zum Übernachten in Jerusalem" (Aboth V[5]). Ein Teil der Pilger konnte in der Stadt, vor allem im Stadtteil auf dem Ophel, wohnen (H. R. E. 575; 580/1). Nun sagt Josephus: „Die gesamte Umgebung des Heiligtums und die ganze Stadt ist von der aus dem Land zusammengeströmten Menge angefüllt" (b. j. I 13[3]). Es kann unter „der gesamten Umgebung des Heiligtums" nicht der Tempelplatz selbst gemeint sein. Dieser kam deshalb als Unterkunftsort nicht in Frage, weil nachts seine Tore geschlossen wurden, wie Josephus selbst berichtet. Ist es doch wahrscheinlich, daß das Synedrium zu Jesu Verurteilung nur deshalb im Palaste des Hohenpriesters zusammenkam, weil ihm nachts der Tempelplatz nicht zugänglich war. Auch nach der Mischna kam der Tempelplatz nicht als Unterkunftsort in Frage: Ber. IX[5] (b. Jeb. 6[b]): „Niemand gehe auf den Tempelplatz mit einem Stab, mit Schuhen, mit einem Geldbeutel oder mit staubigen Füßen." Dann können mit „der gesamten Umgebung des Heiligtums" nur die westlich des Tempelplatzes befindlichen Tyropöontal-Hänge und die Hänge des Kidrontales östlich von ihm gemeint sein. Die ersteren waren zum guten Teil mit Häusern bestanden, die möglicherweise dem Tempel gehörten (Grundbesitz des Tempels s. S. 30) und Pilgern Unterkunft geboten haben mögen. Außer ihnen kommen also die Abhänge der Stadt und des Ölberges zu beiden Seiten des Kidrontales, soweit hier nicht Friedhöfe waren, in Frage. In der Tat ist Übernachten der Festpilger im Freien bezeugt: ant XVII 9[3] hören wir von Passahpilgern, die ihre Zelte aufgeschlagen haben und zwar nach b. j. II 1[3] offenbar in der „Ebene", womit das Kidrontal mit seinen Hängen und besonders seinem Oberlauf gemeint sein wird (b. j. I 13[3]). In einer im Kidrontale gelegenen Ölkelter (S. 7) hat Jesus möglicherweise übernachtet während seines Jerusalemer Aufenthaltes in den Tagen vor seinem Tode.

Lc. 21[37]: „Er übernachtete an dem Ölberg genannten Berge". Joh. 8[1], in der sogenannten „synoptischen Perikope" (von der Ehebrecherin) wird der Ölberg für eine frühere Zeit (oder handelt es sich um denselben letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem?) als Übernachtungsort Jesu genannt. Mit derselben Ortsbezeichnung [„er wanderte nach seiner Gewohnheit zum Ölberge" (Lc. 22[39])] leitet Lc. die Gethsemaneszene ein. Lc. setzt also Gethsemane als üblichen Übernachtungsort Jesu voraus. — Mth. 21[17]; Mc. 11[11] nennt Bethanien als Übernachtungsort Jesu. Das muß nicht notwendigerweise ein Widerspruch sein. Lc. 24[50] führt Jesus seine Jünger zur Himmelfahrt „nach Bethanien"; act. 1[12] heißt es im Anschluß an die Schilderung desselben Vorgangs durch denselben Verfasser (die Identität des Verfassers von Lc. und act. ist nicht zu bezweifeln): „Dann kehrten sie . . . vom Ölberge zurück". Daraus geht klar hervor, daß man Bethanien und Ölberg als Bezeichnung für dieselbe Örtlichkeit verwenden konnte. Ist das im Folgenden Gesagte richtig, so ist auch der Grund dafür ersichtlich, warum Jesu Übernachtungsort bald als Ölberg = Gethsemane, bald als Bethanien = Ölberg bezeichnet wird. Man hat diese Gegend östlich der Stadt, die noch zum Stadtbezirk gerechnet wird, bald — das war die übliche örtliche Bezeichnung — Ölberg genannt, wobei der Name das Kidrontal einschließen konnte, bald — unter dem Gesichtspunkte der Reichweite des Stadtbezirkes — als zu Bethanien bezw. Bethphage gehörig gerechnet. Damit ist freilich vorausgesetzt, daß Bethanien ebenso wie Bethphage die Reichweite des Stadtbezirks bezeichnen konnte. Hält man das nicht für möglich, so wird man als Übernachtungsort Bethanien annehmen; dann muß man (gegen Johannes) mit der Möglichkeit rechnen, daß dort Gethsemane zu suchen ist.

Aber auch der Ölberg reichte nicht für alle Pilger aus.

Ein Teil der Pilger war angewiesen auf die umliegenden Ortschaften, vor allem Bethphage, das nach den Evangelien wie Bethanien eine Ortschaft war (Mth. 21[1] f!). Nun aber war der Teilnehmer am Passahfeste verpflichtet, in Jerusalem zu übernachten. Um den Scharen von Pilgern, die die eigentliche Stadt nicht fassen konnte, die Möglichkeit zu geben, diese Vorschrift zu erfüllen, **erweiterte man den Stadtbezirk Jerusalems so weit, daß er Bethphage noch umfaßte.** (Am deutlichsten Men. XI[2], vgl. Neubauer, géogr. zu Bethphage; Dalman, Orte und Wege Jesu 244—49; s. o. S. 7 u. 47).

Die einzelnen Gruppen von Festpilgern werden, entsprechend der Verteilung der verschiedenen Bevölkerungsteile auf die Stadtviertel, ihre festen Standquartiere gehabt haben (vgl. die S. 68 u. 76 zitierte Inschrift).

B. Der Fernverkehr.

Nachdem wir uns den Weg eines Reisenden zur heiligen Stadt und seine Unterkunft dort vergegenwärtigt haben, geben wir einen Überblick über den Fremdenverkehr nach seinen Ausgangsländern. Wir behandeln auch hier zuerst den Fern-, dann den Nahverkehr und gehen auch hier bei ersterem vom Nordwesten aus, um in einem östlichen Bogen zum Südwesten zu gelangen.

Nach der Apostelgeschichte waren in Jerusalem **Vertreter von allen Völkern der Welt** zum Pfingstfeste anwesend. Ist diese Angabe glaubhaft?

Wir besitzen in act. 2^{9-11}, eingeflochten in den Bericht über das Pfingstwunder am Pfingstfeste des Todesjahres Jesu (wahrscheinlich 30 p.), eine Aufzählung von „Juden aus allen Völkern, die sich in Jerusalem aufhalten". Es handelt sich um Juden und Proselyten, die als Festpilger vorübergehend in Jerusalem anwesend sind. In dieser Aufzählung nun treten uns Vertreter fast aller damals bekannten Länder der Welt entgegen und zwar „Parther, Meder, Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa, Kappadokien, Pontus, Asien, Phrygien, Pamphylien, Ägypten, Libya Kyrenaika und Rom, Juden und Proselyten, Kreter und Araber."

Bei einem Mann, der (act. 1^{8}) die Absicht hat, zu beschreiben, wie das Evangelium „bis zum Ende der Erde" vordringt, werden wir fragen müssen: Handelt es sich um eine glaubwürdige Zusammenstellung oder nur um eine schriftstellerische Ausschmückung, etwa in der Absicht, zu zeigen, wie gleich am Anfang der Evangeliumspredigt Vertreter aus aller Welt zugegen waren?

Eine genaue Nachprüfung muß der Einzelausführung vorbehalten bleiben, die das Zeugnis des stilisierten Berichtes act. 2^{9-11} nur im Zusammenhange mit sonstigen Belegen wird voll gelten lassen können. Indes, ein allgemeines Urteil über den Wert der Stelle kann schon jetzt gefällt werden. Auf zwei andere Aussagen ist hier hinzuweisen: 1. Eine Acta-Stelle (6^{9}), bei der es sich um einen nüchtern berichtenden, nicht stilisierten und offenbar (6^{1} ff.) vorzüglich unterrichteten Zusammenhang handelt. Es heißt dort mit Bezug auf Jerusalem: „Einige aus der sogenannten Synagoge der Libertiner (S. 73), der Kyrenäer, Alexandriner, derer von Kilikien und Asien." Es handelt sich dabei

um ständig in Jerusalem wohnende Juden; sie werden wohl als Hellenisten ein gemeinsames Quartier bewohnt haben, da sie eine gemeinsame Synagoge mit Fremdenherberge (S. 76) haben — vgl. im heutigen Jerusalem z. B. die Quartiere der Buchara-Juden und der Beduinen-Juden. 2. Eine Stelle aus Philo, Legatio ad Cajum § 36. Philo teilt dort einen Brief Agrippas I. an Caligula mit. In diesem Briefe heißt es von Jerusalem, es sei die Hauptstadt nicht nur der Juden von Judäa, sondern der Juden von Ägypten, Phönizien, Syrien, Cölesyrien, Pamphylien, Kilikien, Asien, Bithynien, Pontus, Europa, Thessalien, Böotien, Makedonien, Äolien, Attika, Argos, Korinths, des Peloponnesus, der Inseln Euböa, Cypern, Kreta, der transeuphratensischen Länder, Babyloniens und seiner Nachbarsatrapien. — Wenn man diese beiden, auf Jerusalem bezüglichen Stellen, heranzieht, wird man es nicht wagen können, act. 2^{9-11} für eine historisch wertlose Stilisierung zu erklären.

Wir wenden uns dem Fremdenverkehr der einzelnen Länder zu:

a. Gallien und Germanien.

Gallier und Germanen haben die Mauern des alten Jerusalem beherbergt. Kaiser Augustus (29 a.—14 p.) hatte Herodes dem Großen die persönliche Leibwache der Kleopatra, der letzten ägyptischen Königin, die sich 30 a. selbst den Tod gegeben hatte, geschenkt. Sie bestand aus 400 Galliern (b. j. I 20^{3}).

Es können Gallier und Galater gemeint sein. Indes, der Sprachgebrauch von b. j. II 16^{4} und VII 4^{2} vergl. c. Ap. I^{12} zeigt, daß nur die erste Bedeutung in Frage kommt.

Durch einige von diesen Galliern ließ Herodes seinen Schwager Jonathes (nur hier so genannt, sonst immer Aristobul) in Jericho beim Baden ertränken (b. j. I 22^{2}). Bei der Schilderung des Leichenzuges des Herodes werden neben Thrakiern und Galliern auch Germanen als Glieder seiner Leibwache erwähnt (ant. XVII 8^{3}; b. j. I 33^{9}). Diese Truppen wird nach Herodes' Tode sein Sohn, der Ethnarch Archelaus (4 a.—6 p.), übernommen haben und nach dessen Absetzung (6 p.) die Römer. Man wird sie aber nach dem Jahre 6 p. kaum in Palästina belassen haben.

b. Rom.

Seit 6 p. ist Judäa römische Provinz, hat einen römischen Statthalter, römisches Militär, römische Beamte. Jerusalem hatte

römische Besatzung und zwar eine cohors miliaria equitata unter einem Tribun. Damit waren häufige Beziehungen zu Rom von selbst gegeben. Schon vorher hören wir von Reisen des Herodes und seiner Söhne, später Agrippa's I. und II. nach Rom, von nach Rom geschickten Gesandtschaften (ant. XX 8[11]; vita 3 u. ö.), ebenso von Römern, die, meist offiziell, nach Jerusalem kommen. Von der Jerusalemer Besatzung hingegen, als zu einer prokuratorischen Provinz gehörig, waren nicht einmal die Offiziere Römer (act. 22[28]). Aber in Cäsarea, dem Sitz des Prokurators, lag „die sogenannte italische Kohorte" (act. 10[1]), und diese Truppen werden bei der regelmäßig zum Passahfeste erfolgenden Anwesenheit des Prokurators mit Truppen in Jerusalem diesen begleitet haben. Aus Rom kamen zum größten Teile die „Freigelassenen", die in dem pompejanischen Kriege gefangen genommen und dann freigelassen worden waren, zurück (Philo, legatio ad Cajum § 23); sie begegnen als der act. 6[9] genannten Synagoge angeschlossen („aus der sogenannten Synagoge der Libertiner . . .", s. S. 75); in dem mit ihr verbundenen Hospiz kamen wohl die jüdischen Festpilger aus Rom (act. 2[10]) unter. Regelmäßige Beziehungen brieflicher und persönlicher Natur zwischen den Juden Roms und der jüdischen Oberbehörde Jerusalems, dem Synedrium, setzt act. 28[21] voraus.

c. Griechenland.

Der hellenistische Einfluß, der uns unter anderem in einer Fülle griechischer Fremdworte, die sich in der rabbinischen Literatur findet, entgegentritt, beruhte nicht auf politischen, sondern auf kulturellen Voraussetzungen. Er war deshalb auch stärker als der von Rom ausgehende Einfluß.

Schon in der Zeit Hyrcan's II. (63—40 a.), waren uns Athener in Jerusalem begegnet, die sowohl in offiziellen wie in privaten Angelegenheiten einen lebhaften Verkehr zwischen beiden Städten vermittelten (ant. XIV 8[5], s. S. 38). Herodes hatte thrakische Söldner unter seiner Leibgarde (ant. XVII 8[3]; b. j. I 33[9]); ein Lazedämonier Eurykles spielte eine hervorragende Rolle an Herodes' Hof (b. j. I 26[1] ff.). Einen Beleg für die Beziehungen zwischen Jerusalem und Griechenland bietet die sogenannte zweite und dritte Missionsreise des Paulus. Auf der Rückreise von seiner dritten Missionsreise finden wir in seiner Begleitung auf dem Wege nach Jerusalem einen

Kollektenboten der Beröer und zwei der Thessalonicher Christengemeinde (act. 20[4]). In den Erzählungen E. r. I[1], Wü. 48 ff. spielen die Beziehungen zu Athen eine große Rolle: es ist von Jerusalemern, die nach Athen reisen und von Athenern, die sich in Jerusalem aufhalten, die Rede.

In Jerusalem anwesende Juden und Proselyten aus Kreta nennt act. 2[11]. Wir hören act. 11[20] von Männern aus Cypern in Jerusalem, Judenchristen, die durch die einsetzende Christenverfolgung gezwungen wurden, die Stadt zu verlassen und nach Antiochia zu gehen; dort haben sie Griechen — also Nichtjuden, das ist das Bedeutsame — das Evangelium gepredigt. Ein aus Cypern stammender Levit Barnabas, Besitzer eines Ackers in der Nähe Jerusalems, begegnet act. 4[36] f.; Gal. 2[1] ü. ö. Auch der „alte Jünger" Mnason aus Cypern (act. 21[16]) wird als ehemaliges Glied der Jerusalemer Urgemeinde anzusprechen sein.

d. Kleinasien

hatte eine starke jüdische Diaspora. So treffen wir denn Vertreter aller Teile Asiens in Jerusalem an. Da sind Bewohner der Landschaft

1. Pontus: (act. 2[9]).

2. Asia: (act. 2[9]); act. 6[9]: Juden aus Asien sind mit anderen Hellenisten an einer Synagoge zusammengeschlossen. Unter den Kollektenboten, die Paulus begleiten, befinden sich 2 Asiaten. Die Juden aus Asien, die zum Pfingstfeste in Jerusalem sind, erkennen Paulus im Tempel und wollen ihn lynchen (act. 21[27]). Wahrscheinlich handelt es sich um Leute aus Ephesus; denn sie haben den ihnen bekannten Trophimus aus Ephesus in der Begleitung des Paulus gesehen. Aus der Provinz Asia wurden Tempelgelder nach Jerusalem gebracht. In Apamea, Laodicea, Adramyttium und Pergamum hatte der Prokonsul von Asien, Flaccus (62/1 a.) Tempelgelder beschlagnahmen lassen, wie wir durch Cicero erfahren (Pro Flacco 28).

3. Der Insel Kos: Ein Koër namens Evaratus befindet sich in Jerusalem im Gefolge der herodeischen Prinzen. Gelder brachte man von der Insel Kos nach Jerusalem zum Tempel; Mithridates ließ dort Tempelgelder beschlagnahmen (ant. XIV 7[2]).

4. Der Landschaft Phrygien: (act. 2[10]).

5. Der Provinz Galatien: Gajus aus Derbe und Timotheus aus Lystra reisen mit Paulus nach Jerusalem (act. 20[4];

vgl. 16[1] ff.). Die judaistischen Missionare, die der Galaterbrief bekämpft, kamen höchstwahrscheinlich von Jerusalem.

6. Pisidien: b. j. I 4[3] treffen wir Pisidier in Jerusalem im Söldnerheere des Alexander Jannaeus.

7. Pamphylien: (act. 2[10]).

8. Kilikien: Kilikier dienten im Söldnerheere des Alexander Jannaeus (b. j. I 4[3]). Der Tarsier Paulus studiert in Jerusalem (act. 22[3]). In Jerusalem ansässige Kilikier sind mit anderen Hellenisten zu einer Gemeinde mit Synagoge zusammengeschlossen (act. 6[9]).

act. 6[9] ist die Rede von Leuten „aus der sogenannten Synagoge der Libertiner und Kyrenäer und Alexandriner und der Bewohner von Kilikien und Asien". Es ist umstritten: a. ob hier Synagoge = Gemeinschaft oder Synagoge; b. ob hier von 1, 2 oder 5 Gemeinschaften bezw. Synagogen die Rede ist.

Nun kennt die rabbinische Literatur eine Synagoge der Alexandriner in Jerusalem (Tos. Meg. II[10]; j. Meg. 73 d). Danach nehmen wir an,

a. daß es sich um eine Synagoge (bezw. 2, bezw. 5) handelt. Da aber der babylonische Talmud in demselben Zusammenhang — es ist vom Verkauf dieser Synagoge an Rabbi El'azar die Rede — statt Synagoge der Alexandriner: Synagoge der Tarsier (b. Meg. 26 a) = Kilikier sagt, müssen wir schließen, daß man eine und dieselbe Synagoge bald als diejenige der Alexandriner, bald als diejenige der Tarsier bezeichnet. Dieser Schluß wird durch den Wortlaut von act. 6[9] in der Tat ermöglicht; ja, es ist der nächstliegendste. Wir kommen also zu dem Ergebnis,

b. daß es sich um eine Synagoge handelt.

Nun hat man bestritten, daß in der Variante b. Meg. 26a „Tarsier" die Einwohner von Tarsus meine. Es handele sich vielmehr um Handwerker (Sch. II 87[247]; 524[77] u. a.; s. o. S. 3 f., 23; für die geographische Bedeutung tritt ein Derenbourg Histoire de la Palestine S. 263; Neubauer, géographie du Talmud S. 293; 315; J. E. VII 129). Dagegen ist jedoch zu sagen:

1. b. Meg. 7a ist dasselbe Wort in eindeutigem Zusammenhang von Tarsiern gebraucht, die sich in ihrer Muttersprache unterhalten.
2. Synagogen von Zünften können wir sonst in Jerusalem nicht nachweisen.
3. Die Tatsache, daß „Tarsier" in b. Meg. 26a Variante für „Alexandriner" in Tos. Meg. II[10]; j. Meg. 73 d ist, macht es höchst unwahrscheinlich, daß das Wort nicht als Bezeichnung von Einwohnern einer Stadt gemeint sein sollte.

4. Endlich aber begegnet uns im N. T. — dieser Grund ist durchschlagend — (act. 6^{9}) eine Synagoge, in der Kilikier mit Alexandrinern zusammengeschlossen sind.

Diese Synagoge begegnet uns also auch in der talmudischen Literatur, wo sie bald als Synagoge der Alexandriner, bald als Synagoge der Tarsier bezeichnet wird. Eben diese Synagoge dürfte R. Weill auf dem Ophel nachgewiesen haben. Eine bei seinen Grabungen 1913/14 mit anderen Bauresten gefundene Inschrift besagt unter anderem, daß die Synagoge von dem Priester und Synagogenvorsteher Theodotos, Sohn des Vettenos, erbaut sei und mit ihr eine Herberge und Badeanlage verbunden gewesen sei. Der Vatername Vettenos und die Erwähnung des mit der Synagoge verbundenen Hospizes veranlaßten Vincent zu der Vermutung, der sich Weill und Dalman angeschlossen haben, daß es sich um die Synagoge der Libertiner (act. 6^{9}, s. S. 73) handele. Dieses ist aber nach unseren Ausführungen die Synagoge der Alexandriner bezw. der Tarsier.

9. Kappadokien: (act. 2^{9}). Der König von Kappadokien, Archelaus, besucht Jerusalem (b. j. I 25^{1} ff., vgl. I 23^{4}; 26^{4}; 27^{2}).

e. Mesopotamien und Babylonien.

Daß Mesopotamien und Babylonien seit der Deportation der Juden durch die Assyrer (722 a.) und die Babylonier (597 und 586 a.) eine starke Judenschaft besaß, wissen wir aus direkten Angaben (ant. XI 5^{2}; XV 2^{2}; 3^{1}; Philo, leg. ad. Caj. § 36), wie auch aus den starken geistigen Beziehungen zwischen Palästina und Babylonien — dem Heimatlande des babylonischen Talmuds.

Dementsprechend herrschte zwischen Jerusalem und dem Zweistromlande reger Verkehr. Ein babylonischer Jude, Ananel, war 37—36 a. und dann wieder seit 34 a. Hoherpriester (ant. XV 2^{4}; $3^{1 \text{ u. } 3}$). Para III^{5} nennt Chanamel, einen Hohenpriester, unter dem eine „Rote Kuh“ verbrannt worden ist, den Ägypter. Sollte damit derselbe Mann gemeint sein — was wahrscheinlich ist —, so werden wir die Angabe des Josephus vorziehen (s. S. 79 f.).

Von Priestern des Jerusalemer Tempels, die aus Babylonien stammten, wird (Men. XI^{7}) berichtet, daß sie das Fleisch des Zugabopfers am Versöhnungstage roh aßen, weil sie keinen Ekel davor hatten. Der bekannte Schriftgelehrte Hillel, der

ungefähr zu Beginn unserer Zeitrechnung gelehrt hat, hieß „der Babylonier“ und soll zu Fuß aus Babylonien nach Jerusalem gewandert sein.

Auch abgesehen von Priestern und Schriftgelehrten finden wir Babylonier in Jerusalem. Vita 11: „Einige Babylonier . . ., die in Jerusalem waren“; act. 2[9] „und die Bewohner von Mesopotamien“ weilen in Jerusalem. Der Babylonier Silas ist ein hervorragender Führer im Aufstand gegen Rom (b. j. II 19[2]; III 2[1] f.). Eine Frau aus Karkemisch wohnt in Jerusalem (ʿEd. V[6]); „Magier aus dem Osten“ sollen — wie im Jahre 66p. eine parthische Gesandtschaft zu Nero zog, um ihm göttliche Ehrungen zu erweisen — in Jerusalem nach dem Weltenkönig gefragt haben (Mth. 2[1] ff.). Babylonier, offenbar Heiden — nicht übereifrige Gläubige — sind es auch, die dem Opferbock des Versöhnungstages auf seinem Wege zur Schlachtstelle unter spöttischen Zurufen Haare ausgerissen haben (Joma VI[4]). Nach dem Falle Jerusalems (70 p.) kommen dort Babylonier an, die ein Naziräatsgelübde zur heiligen Stadt geführt hat (Naz. V[5]).

Von mesopotamischen Festpilgern hörten wir, daß sie sich zu Tausenden in Neérda und Nisibis trafen, dort die Tempelgelder der mesopotamischen Judenschaft mitnahmen und dann gemeinsam nach Jerusalem zogen (ant. XVIII 9[1], s. S. 67; vgl. Taʿan I[3], s. S. 68; Ned. V[4–5]). Auf ihrem Zuge schützte sie der in der Landschaft Batanaea ansässige Jude Zamaris (ant. XVII 2[2]). An Abgaben lieferten diese Juden die Doppeldrachmen-Steuer (Scheq. III[4]; ant. XVIII 9[1]). Erstlingsgaben aus Babel wurden aus Reinheitsgründen nicht angenommen (Challa IV[11]).

f. Die östlich von Mesopotamien gelegenen Teile des Partherreichs.

Mesopotamien gehörte damals nur in unbedeutenden, im Nordosten gelegenen Teilen zum römischen Reiche. Das übrige Mesopotamien und das im Osten angrenzende Land gehörte zum Partherreich.

Abhängig vom Partherkönig war der König von Adiabene. Die Herrscherfamilie dieses Landes stand dem Judentum nahe und knüpfte Beziehungen zu Jerusalem an. König Monobazus hatte einen Palast in Jerusalem (b. j. V 6[1]), ebenso seine Mutter, die Königin Helena. Über ihre Stiftungen für den

Tempel s. S. 25 f., über die soziale Betätigung der Helena während einer in Jerusalem herrschenden Hungersnot s. S. 38 und 41. Die Mischna behauptet, die Königin Helena sei nach Erfüllung eines siebenjährigen Naziräats nach Jerusalem gekommen (Naz. III[6]). An weiteren Gliedern des Königshauses von Adiabene treffen wir in Jerusalem Grapte, die dort einen Palast hatte, ferner Verwandte des Königs Monobazus (b. j. II 19[2]) und Söhne und Brüder des Königs Izates (b. j. VI 6[4]). Diese Prinzen kämpften auf Seiten der Juden gegen die Römer (66 p.; 70 p.). Da die Kämpfe gegen Cestius Gallus (66 p.), an denen die b. j. II 19[2] genannten Adiabener-Fürsten teilnahmen, zur Zeit des Passahfestes ausbrachen, ist anzunehmen, daß diese anläßlich einer Pilgerfahrt in Jerusalem waren. Ein Adiabener Chageiras kämpfte 70 p. auf Seiten der Juden (b. j. V 11[5]).

Parther, Meder und Elamiter pilgerten nach Jerusalem (act. 2[9]). Aus Medien stammte der Schriftgelehrte Nachum der Meder (Schab. II[1]; Naz. V[4]; B. B. V[2]; b. ʿAb. Z. 7[b]), der nach b. Keth. 105[a] Mitglied des Jerusalemer Kriminalgerichts war.

g. Syrien.

Von allen nicht-palästinischen Ländern hatte Syrien prozentual die meisten Juden (b. j. VII 3[3]). In der Tat finden sich zahlreiche Beziehungen. Von Syrien nahm man — im Gegensatz zu Babylonien S. 77 — Erstlinge an (Challa IV[11]). Nach Syrien schickte man von Jerusalem aus die Boten, die den Neumondsanfang anzeigten, nach dem die Feste angesetzt wurden (R. H. I[4]). Das Synedrium stand zur Zeit der Bekehrung des Paulus (ca. 32 p.) in Beziehung zu den Synagogen von Damaskus, das damals unter römischer Oberhoheit stand und zur Provinz Syrien gehörte (act. 9[2], vgl. Sch. I 737 A. 25). Auch die Jerusalemer Christengemeinde stand in lebhaftem Verkehr vor allem mit der Hauptstadt Syriens: Antiochia (act. 11[27]. — Kollekte in Antiochia für Jerusalem: 11[29 f]; 12[25]. — Gal. 1[19-21]; act. 15 besonders 15[2. 4. 30]; Gal. 2[11—12]). Ein Antiochener Proselyt war Glied der Jerusalemer Urgemeinde (act. 6[5]). Eine Jüdin Mirjam aus Palmyra, einer von den Römern als autonom anerkannten Stadt Syriens, wird im Zusammenhang mit Opfern, die sie als Naziräerin darbringt, erwähnt.

h. Arabien.

Mit Arabien waren die jüdischen Könige des ersten vorchristlichen Jahrhunderts durch politische Beziehungen verknüpft. Der Araberkönig leistet mehrfach Hilfe in Gestalt von Truppensendungen und sonstigen Unterstützungen (b. j. I 6^{2}; 9^{3}). Am Hofe des Herodes treffen wir einen arabischen Leibwächter; dieser hat bei seiner Verhaftung wegen Mordabsichten gegen Herodes zwei Araber bei sich, deren einer ein Freund des Syllaios ist, des Verwalters des Araberkönigs Aretas IV.; der andere ist Schech eines arabischen Stammes (b. j. I 29^{3}). Unter einem Ethnarchen desselben Aretas IV. stand offenbar — Ethnarch kann außer Statthalter auch Gesandter bedeuten; aber der Mann scheint die militärische Macht in Händen zu haben — die Stadt Damaskus (2. Kor. 11^{32}; act. 9^{24} f.), als Paulus aus ihr nach Jerusalem fliehen mußte (act. 9^{26}; Gal. 1^{18}). Damaskus muß kurz nach der Bekehrung des Paulus die römische Oberhoheit, unter der es zu Syrien gehörte, mit der arabischen vertauscht haben. — Araber in Jerusalem nennt act. 2^{11}.

i. Ägypten.

Ägypten mit seiner starken Judenschaft spielte im Jerusalemer Fremdenverkehr eine große Rolle. Die in Jerusalem lebenden Ägypter waren mit anderen Hellenisten zu einer Synagoge zusammengeschlossen (act. 6^{9}). Die Synagoge heißt bisweilen nach ihnen: Synagoge der Alexandriner (Tos. Meg. II ^{10}; j. Meg. 73^{d}).

Herodes machte Simon, den Sohn eines ägyptischen Juden, des Alexandriners Boëthos, zum Hohenpriester, um dessen Tochter Mariam[m]e heiraten zu können. Aus dieser Familie wurden in der Folgezeit noch 5 Männer Hohepriester. Para III ^{5} behauptet, daß der aus Babylonien stammende Hohepriester Ananel (ant. XV 2^{4}; Para III^{5} Chanamel) Ägypter gewesen sei.

Es ist eine auffallende Erscheinung, deren Gründe nicht klar sind, daß man offenbar die babylonischen Juden in Palästina nicht besonders geschätzt hat, den ägyptischen hingegen sehr wohlwollend gegenüberstand. Jedenfalls: wo etwas Gutes von den Babyloniern zu berichten ist, wie die Tatsache, daß sie einen Hohenpriester stellten, schiebt man diese Ehre einem Ägypter zu (Para III^{5}). Die Aussagen über die Babylonier — babylonische Priester essen rohes Fleisch, was den Juden ein Greuel war; Babylonier verspotten den Sündenbock (S. 77) — sind nicht besonders günstig. Nun behauptet der babylonische Talmud, es habe sich in den beiden letzten Fällen

um Alexandriner gehandelt. Er sagt in seinen Ausführungen zu der Verspottung des Sündenbockes (Joma VI[4], vergl. b. Joma 66[b]): „Rabba b. Bar-Chana sagt: Es waren keine Babylonier, sondern Alexandriner; da aber die Palästinenser die Babylonier haßten, so benannten sie jene (die nach Auffassung des babylonischen Talmuds den Sündenbock beschimpfenden Alexandriner) nach ihnen (den nach der gleichen Auffassung unschuldigen Babyloniern)." Ebenso zu Men. XI[7] (S. 76). Indes, wir lassen uns durch diese Angaben nicht Sand in die Augen streuen. Der babylonische Talmud versucht eine Ehrenrettung der Babylonier. Das Richtige an seinen Ausführungen scheint nur dieses zu sein, daß man tatsächlich die Babylonier in Palästina nicht sehr günstig beurteilte.

Ein Jerusalemer Schriftgelehrter, Chanan ben Abischalom, Mitglied des Jerusalemer Kriminalgerichts (Keth. XIII[1—9]; b. Keth. 105[a]; S. 59 f.), hatte den Beinamen der Ägypter.

Philo ist (wie viele ägyptische Juden act. 2[10]) nach Jerusalem gewallfahrtet (Fragm. de providentia bei Euseb, präp. ev. VIII 14[64]). In Ägypten wohnende Priester ließen bei der Heirat vorschriftsgemäß (c. Ap. I[7]) ihre Stammbäume nachprüfen. Aus diesen Angaben, sowie der Tatsache, daß man Teigheben von Alexandria nach Jerusalem gebracht hat (Challa IV[10]), die dort freilich aus Gründen levitischer Reinheit nicht angenommen wurden, ersehen wir, daß sich keineswegs der Kultus aller ägyptischen Juden um den Oniastempel konzentrierte (s. S. 32). Ein gleiches Bild erhalten wir aus den sonstigen Angaben über diesen Tempel. Josephus (ant. XII 9[7]; XIII 3[1—3]; 10[4]; XX 10[3]; b. j. I 1[1]; VII 10[2—4]) bemerkt, daß er schon baulich im Vergleich zu dem Jerusalemer klein und ärmlich war. Men. XIII[10] bringt die Anordnungen der Jerusalemer Gelehrten über die Opfer und Priester des Tempels zu Leontopolis. Danach durften z. B. Priester, die dort gedient hatten, am Jerusalemer Tempel nicht amtieren.

Ein Beleg dafür, wie Jerusalem auch für die ägyptische Judenschaft das religiöse Zentrum bildete, ist die Tatsache, daß der Träger einer der zahlreichen messianischen Bewegungen, die ihr Ziel in Jerusalem hatten, ein Ägypter war. Dieser Mann sammelte eine größere Menschenmenge um sich: nach act. 21[38]: 4000 Zeloten (Angehörige der fanatischen revolutionären Partei), nach b. j. II 13[5]: 30000 Anhänger. Er wollte seinen Anhängern vom Ölberge aus das Einstürzen der Mauern Jerusalems zeigen (ant. XX 8[6]) und sich nach diesem messianischen Wunder zum Herrn von Jerusalem machen (b. j. II 13[5]).

Endlich haben wir noch talmudische Beispiele für Verkehr zwischen Ägypten und Jerusalem: Bei einem Streik der Tempel-Räucherwerk-Hersteller und Tempel-Schaubrot-Bäcker läßt man Leute dieser Gewerbe als Ersatz aus Ägypten kommen; der Versuch mißlingt jedoch wegen mangelnder Fähigkeiten dieser Leute (b. Joma 38[a.b]). Gleich schlechte Erfahrungen machte man mit alexandrinischen Handwerkern, die die eherne Zymbel des Tempels reparieren sollten, und mit solchen, die den rissig gewordenen ehernen Mörser, in dem die Spezereien des Räucherwerks gestoßen wurden, in Ordnung bringen sollten. Man mußte beide Reparaturen rückgängig machen ('Ar. X[6] vergl. Del. 16). Endlich weist auf Verkehr mit Ägypten die Nachricht hin, daß R. Jehoschua' ben Perachja mit Jesus (Anachronismus!) aus Jerusalem nach Alexandria geflohen sei (b. Sanh. 107[b]; b. Sota 47[a])

unter Alexander Jannäus (103—76 a.). Str.-B. I 85 nimmt eine Verwechslung mit Herodes an, der nach ant. XIV 9[4] das Synedrium außer Schema'ja 37 a. hinrichten ließ. Aber zu dieser Annahme sind wir nicht gezwungen, da der Talmud wiederholt von der Verfolgung des Gelehrten Schim'on ben Schatach durch Alexander Jannäus berichtet und wir durch Josephus von seinen jahrelangen blutigen Kämpfen gegen das unter pharisäischem Einfluß stehende Volk wissen. Auch die Tatsache, daß die Parallele j. Chag. II 2[77d 30] statt Jehoschua's Jehuda ben Tabai einsetzt, stützt die talmudische Chronologie.

Ein Brief aus Jerusalem soll ihn zurückgerufen haben.

j. Kyrene.

Die in Jerusalem wohnenden Kyrener gehörten zu der act. 6[9] genannten Synagoge. Die Festpilger aus Kyrene — genauer der Libya Kyrenaika mit Kyrene als Hauptstadt — werden zum Teil in dem damit verbundenen Hospiz gewohnt haben. Ein Teil dieser Leute trat zum Christentum über, darunter wahrscheinlich jener Kyrener Simon, den das römische Militär gezwungen hatte, Jesu Kreuz nach Golgotha zu tragen (Mth. 27[32]; Mc. 15[21]; Lc. 23[26]). Diese christlichen Kyrener wagten es im Verein mit christlichen Cyprern in Antiochia auch Nichtjuden das Evangelium zu predigen.

Ein Hoherpriester Isma'el wurde — weshalb, wissen wir nicht — in Kyrene enthauptet (b. j. VI 2[2]).

k. Äthiopien.

Selbst von Äthiopien kamen Fremde nach Jerusalem. Wir treffen act. 8[26] ff. den Schatzmeister der äthiopischen Kandake,

einen Eunuchen, auf der Rückkehr von einer aus religiösen Gründen unternommenen Reise nach Jerusalem.

Wir blicken zurück: **Der Fremdenverkehr Jerusalems erstreckte sich von Germanien über das Partherreich nach Äthiopien — d. h. nahezu über die gesamte damals bekannte Welt. Er war getragen vor allem von religiösen Motiven, in zweiter Linie von solchen politischer und wirtschaftlicher Natur. Am stärksten beteiligt waren Babylonien, Ägypten, Syrien und Kleinasien.**

C. Der Nahverkehr.

Den stärksten Anteil am Verkehr Jerusalems hat von jeher der Verkehr innerhalb Palästinas gehabt. Der Handel der Stadt führte, wie wir sahen, vor allem die Bewohner der nächsten Umgebung in die Stadt; die Bewohner Südpalästinas waren ebenfalls, wie eine Übersicht über die Straßenverbindungen ergab (S. 61), in wirtschaftlicher Hinsicht durch die Natur auf Jerusalem hingewiesen. Überhaupt war Judäa in stärkerem Maße mit Jerusalem verkettet als das übrige Palästina. Nach Jerusalem entrichteten die 11 jüdischen Toparchien, in die das Land eingeteilt war (b. j. III 3[5]), ihre Steuern. Die polizeilichen Maßnahmen für Judäa lagen zum Teil auf den Schultern der jerusalemitischen Behörden und der ihnen zur Verfügung stehenden Tempelgarde. In Jerusalem suchten die Gerichte der Provinz Judäa in gewissen Fällen um Entscheidungen nach; besonders schwere Fälle gingen an das Jerusalemer Synedrium als die oberste gerichtliche Behörde; in Zweifelsfällen wanderte der Schriftgelehrte vom Lande — etwa von Miçpa (Pea II[6]) — nach Jerusalem, um sich Auskunft zu holen.

Auch am Jerusalemer Kultus war die Provinz Judäa stärker beteiligt als das übrige Palästina. Nur ein in der Nähe der Stadt Wohnender konnte zur Anbetung am Sabbath zum Heiligtume kommen. Die Zeugen, die dem obersten Gerichtshofe das Sichtbarwerden des Neumondes anzeigten, kamen naturgemäß aus der Stadt oder doch wenigstens aus der näheren Umgebung (R. H. I[7]). Die Priesterschaft wohnte in Judäa. Ned. II[4]: Die Galiläer kennen die Sitte nicht, dem Priester etwas zu geloben, weil keine Priester unter ihnen wohnen. Innerhalb Judäas wohnten die Priester nun durchaus nicht alle in Jerusalem, wie die Hohenpriester, der Priester Jehoçadaq (E. r. I[16] Wü. 82, wo er als

Hoherpriester bezeichnet wird), der Priester Josephus (vita 2). Vielmehr hören wir, daß der Priester Zacharias im Gebirge Juda (Lc. 1^{39}) wohnte, der nicht unglaubwürdigen Tradition gemäß in ʿAin karim westlich von Jerusalem. Der Priester Mattathias, der Stammvater der Makkabäer, wohnte in Modeʿin (1. Makk. 2^{1}). Lc. 10^{31} treffen wir im Gleichnis vom barmherzigen Samariter einen Priester auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho. Nach Origenes (Comm. in Mth. tom. XVI c. 17) war Bethphage ein Priesterdorf. Ther. II^{4} endlich findet sich die Vorschrift, daß an einem Orte, in dem ein Priester wohne, diesem die Hebe gegeben werden müsse. Nach alledem werden wir es für glaubhaft halten, daß das Land Judäa in 24 Stationen eingeteilt war, die sich im Dienste am Heiligtum in der Weise abwechselten, daß diejenige Station, die an der Reihe war, ihre Priester, Leviten und einige Vertreter des Volkes zum Tempel schickte (Taʿan. IV^{2}; Bikk. III^{2}; Para III^{11}). — Vor allem aber hatte die Provinz Judäa infolge der kürzeren Entfernung die Möglichkeit, bei den Festwallfahrten in stärkerer Zahl vertreten zu sein. Wir hören, daß eine ganze Stadt (b. j. II 19^{1}) von der Bedeutung und Größe Lyddas — es war Hauptort einer Toparchie b. j. III 3^{5} — am Laubhüttenfeste teilnahm, sodaß nur 50 Personen in der ganzen Stadt anwesend waren (b. j. II 19^{1}: 66 p.). Das war nur in Judäa möglich.

Da der Handel mit der zunehmenden Entfernung (S. 45) immer mehr durch die Hand von Karawanen und Großhändlern vor sich ging, waren die übrigen Teile Palästinas weniger durch den Handel als durch die religiösen Pflichten am Fremdenverkehr Jerusalems beteiligt — mit Ausnahme der Samaritaner, deren Kultus sich (Joh. 4^{20} f.) um den Garizim konzentrierte. Wir finden den Zimmermann Joseph mit Maria und Jesus, von Nazareth aus, anläßlich eines Festes in Jerusalem (Lc. 2^{41} ff.) — ebenso wie die Königin Berenike, die Tochter des Königs Agrippa I. und Schwester König Agrippa's II., vermutlich von Caesarea Philippi aus (66 p; ihre Ehe mit Polemon von Kilikien dürfte damals schon geschieden gewesen sein) anläßlich eines Naziräats (b. j. II 15^{1}). Arm und Reich führte die religiöse Pflicht zur heiligen Stadt.

In Zeiten der Erregung der Nation schwoll die Zahl der Festpilger gewaltig an; das hing einerseits damit zusammen, daß die Festversammlung der Pilger in Jerusalem, wie sich an den

verschiedensten Beispielen zeigen läßt, zugleich eine politische Bedeutung hatte. Sie bildete die Volksversammlung (Qahal), die über wichtige Angelegenheiten des Volkslebens zu entscheiden hatte. So waren es politische Gründe, die im Jahre 6 p. eine „gewaltige Menge" bewaffneter Juden aus Galiläa, Idumäa, Jericho, Peräa und vor allem Judäa in Jerusalem zusammenführte (b. j. II 3[1]). Die andere Ursache, die die Festkarawanen aus Palästina bisweilen zu besonderer Größe anwachsen ließ, war die Tatsache, daß Jerusalem das Ziel jeder messianischen Bewegung sein mußte. Nun aber war der Hauptsitz des messianischen Gedankens, jeder messianischen Bewegung, Galiläa. Dort finden wir Herodianer (Mc. 3[6]), die vielleicht eine messianisch-politische Bewegung bildeten; eine messianische Bewegung von Galiläern veranlaßte möglicherweise das Vorgehen des Pilatus im Heiligtum gegen galiläische Passahpilger (Lc. 13[1]); in Galiläa hatte Jesus seine meisten Anhänger; vor allem aber war aus Galiläa seit dem Aufstande des Judas von Galiläa die Partei der Zeloten hervorgewachsen, die mit der Zeit die Schicksale des ganzen Volkes in die Hand nahm. Für diese messianischen Bewegungen waren die Festreisen nach Jerusalem die gegebene Verbindung mit der heiligen Stadt.

Wir sahen, daß der Nahverkehr vor allem getragen wurde durch die religiösen Pflichten, die den Juden mit dem Heiligtum verbanden. Für Judäa kamen in stärkerem Maße noch wirtschaftliche und politische Beziehungen zu Jerusalem in Frage.

2. Die Eigenart Jerusalems in ihrem Einfluß auf den Fremdenverkehr.

A. Die Lage der Stadt in ihrem Einfluß auf den Fremdenverkehr.

Für die verkehrsgeographische Lage der Stadt gilt das, was über ihre handelsgeographische Lage gesagt ist. (S. 58—61.)

B. Die kulturelle Bedeutung der Stadt in ihrem Einfluß auf den Verkehr.

a. Die wirtschaftliche Bedeutung der Stadt.

Die wirtschaftlichen Verhältnisse der Stadt haben insofern auf den Fremdenverkehr eingewirkt, als sie Händler aus aller Welt, vor allem aber aus Judäa und dem übrigen Palästina, nach Jerusalem führten (s. o. Handel).

b. Die politische Bedeutung.

Jerusalem war der Mittelpunkt der jüdischen Politik. Sowohl in seiner Eigenschaft als alte Residenz, wie als Sitz der obersten Behörde und als Ort der obersten Volksversammlung hat Jerusalem den Fremdenverkehr beeinflußt.

Jerusalem ist die alte Residenz. Der Hof des Herodes der ganz vom hellenistischen Geiste beherrscht war, die Tierhetzen, die gymnastischen, die musischen Spiele, die Schauspiele, die Wagenrennen, die Herodes im Jerusalemer Hippodrom und Theater veranstaltete (ant. XV 8[1]), bildeten einen starken Anziehungspunkt für Fremde. Ausländer, die an den Wettspielen aktiv oder passiv beteiligt waren, Literaten und sonstige hellenisch Gebildete, waren Gäste des herodischen Hofes. Dazu kamen die vielen offiziellen Beziehungen, die Herodes unterhielt und ebenso Agrippa I., und die Gesandte, Boten, ausländische Leibwachen nach Jerusalem führten. Daß die Residenz auch innerhalb des Landes einen Anziehungspunkt für viele, zumal die Vertreter des nationalen Reichtums, bildete, war uns schon oben (S. 63) entgegengetreten.

Jerusalem ist Sitz der obersten Behörde: in Jerusalem saß das Synedrium. Das Synedrium, seinem Ursprung und Wesen nach die erste Behörde des Landes, hatte in dieser ursprünglichen Eigenschaft eine Kompetenz, die sich über die gesamte Judenschaft der Welt erstreckte. Das war wenigstens ideell so; das Ansehen als oberste Behörde verbürgte ihm, obwohl Zwangsmittel außerhalb Judäas schwer angewendet werden konnten, Gehör bei der Judenschaft der Welt. Act. 9[2] erhält Paulus Briefe für die damaszenischen Synagogen, mit der Weisung, die Christen festzunehmen und dem Synedrium auszuliefern. Act. 28[21] sagen die Juden Roms dem Paulus, daß sie betreffs seiner Person schriftliche Verhaltungsmaßregeln von Judäa nicht erhalten hätten.

Am stärksten war der Einfluß des Synedriums innerhalb Judäas. Seitdem Judäa (6p.) römische Provinz geworden, war das Synedrium die erste politische Vertretung Judäas. Ein Ausschuß des Synedriums bildete die Finanzbehörde für die 11 judäischen Toparchien (b. j. III 3[5]), in die die Römer das Land eingeteilt hatten; das Synedrium wurde damals ferner die erste kommunale Instanz der Provinz; endlich wurde es die oberste jüdische Gerichts-Instanz für die Provinz Judäa.

Die Bedeutung des Synedriums hatte also Beziehungen zum gesamten Judentum der Welt zur Folge und verknüpfte innerhalb Judäas jedes kleinste Dorf amtlich mit Jerusalem.

Jerusalem ist Sitz der *obersten Volksversammlung*. Die politische Bedeutung der Festversammlungen führte in bewegten Jahren zu riesigem Anwachsen der Festkarawanen.

Nur in sehr geringem Maße hat die Tatsache, daß Jerusalem seit 6 p. *römische Provinzialstadt* mit Garnison war, auf den Verkehr eingewirkt. Zum Passahfest kommt — offenbar regelmäßig — der römische Prokurator von Caesarea aus mit starker militärischer Bedeckung nach Jerusalem und hält dort Gerichtstag ab.

So war es ein starker Verkehr, der Jerusalem amtlich und privatim auf Grund seiner Bedeutung als Zentrum der jüdischen Politik zugeführt wurde.

c. Die religiöse Bedeutung.

Schlechterdings ausschlaggebend für den Verkehr war die religiöse Bedeutung der Stadt.

Jerusalem war zunächst einer der bedeutendsten Sitze *der jüdischen religiösen Bildung*. Es zog Gelehrte aus Babylonien und Ägypten und durch seine Gelehrten von Weltruf Schüler an.

Jerusalem war von Bedeutung für die verschiedensten *religiösen Strömungen*. Hier war der Mittelpunkt der Pharisäer, hier war lange Zeit der Mittelpunkt der Christenheit der Welt (vergl. act. 15 und Gal. 2), hier treffen wir Essener an. Für die Christenheit mußten die heiligen Stätten — es ist undenkbar, daß es nicht von Anfang an der Fall gewesen wäre —, mußte die Anwesenheit der ältesten Zeugen des Evangeliums ein ständiger Anziehungspunkt sein. Ja, es scheint nach Gal. 2^{10}; 1. Kor. 16^{1} ff.; 2. Kor. 8-9 (vergl. act. 20^{4}), als ob die Christenheit der Welt eine Zeitlang regelmäßige Abgaben — entsprechend der jüdischen Didrachmen-Steuer, nur offenbar dem Willen des Einzelnen überlassen — nach Jerusalem gezahlt hat.

An Jerusalem hing die *religiöse Erwartung*. Nach Jerusalem strebten darum alle die zahlreichen messianischen Bewegungen der Zeit. In Jerusalem ließen sich viele nieder, um an geweihter Stätte zu sterben und an der Stelle der Auferstehung und des jüngsten Gerichts begraben zu werden.

Vor allem aber: In Jerusalem war der Tempel, Jerusalem war die Heimat des jüdischen Kultus, Jerusalem war der Ort der Anwesenheit Gottes auf Erden. Hierher kam man zum Gebet, denn hier erreichten die Gebete Gottes Ohr am unmittelbarsten; hier opferte der Naziräer nach Durchführung seines Gelübdes; der Nichtjude, der Voll-Proselyt werden wollte (Ker. II[1]; b. Ker. 81[a]); hierher führte man die Sota, die des Ehebruchs verdächtige Frau, zum Gottesgericht; zum Tempel brachte man die Erstlinge und hier löste man die erstgeborenen Söhne durch das vorgeschriebene Opfer; zum Tempel schickten die Juden aus aller Welt die Tempelsteuer; zum Tempel zogen die sich ablösenden Stationen von Priestern, Leviten und Israeliten; zum Tempel strömte dreimal im Jahre das Judentum der Welt. —

Es ist schwer, sich ein Bild zu machen von dem **Umfang der drei Festversammlungen,** vor allem des Passahfestes. Wir versuchen es, indem wir

aa. die Vorschriften über die Teilnahme und ihre Umsetzung in die Praxis prüfen und

bb. dann versuchen, ein zahlenmäßiges Ergebnis zu erlangen.

aa. „Alle sind verpflichtet an den drei Hauptfesten im Tempel zu erscheinen, außer Tauben, Blödsinnigen, Minderjährigen, Geschlechtslosen, Zwittern, Frauen, nicht freigelassenen Sklaven, Lahmen, Blinden, Kranken, Greisen und denen, die nicht imstande sind, mit eigenen Füßen heraufzugehen (zum Tempelberg)." Der Begriff „Minderjährige" wird dabei von der Schule Schammai's definiert: „Jeder, der noch nicht auf des Vaters Schulter reitend auf den Tempelberg kommen kann", von der Schule Hillel's: „Jeder, der noch nicht an des Vaters Hand heraufkommen kann" (Chag. I[1]). — Dementsprechend wird der Begriff: Israelit mit: „die nach Jerusalem gehen" umschrieben.

Entsprach dieser Theorie die Praxis? Lc. 2[41] hören wir, daß Jesu Eltern „gewohnheitsgemäß am Passahfest nach Jerusalem reisen". Daraus dürfen wir schließen, 1. daß Ärmere — Lc. 2[42] machen Jesu Eltern von der Vergünstigung für Arme, nur 2 Tauben zu opfern, Gebrauch — bezw. in größerer Entfernung Wohnende sich nur die Passahreise in jedem Jahr erlauben konnten; 2. daß Frauen — obwohl es für sie nicht Pflicht war (Chag. I[1]) — an den Festreisen teilnahmen. Lc. 2[42] lesen wir: „Als er 12 Jahre geworden war", wird Jesus von seinen Eltern auf die Festreise

mitgenommen. Wir dürfen annehmen, 3. daß es für Auswärtige das Übliche war, die Kinder, wenn sie 12 Jahre alt geworden waren, mitzunehmen. Zwar: Der Priester Joseph brachte zum zweiten Passah — in gewissen Fällen von Behinderung durfte man das Passahfest einen Monat später feiern (vergl. Pes.) — seine unmündigen Kinder und Hausgenossen mit. Er wurde aber zurückgewiesen, um für die Feier des zweiten Passah keinen Präzedenzfall zu schaffen. Schon durch diese Tatsache wird der Mann als ein Übereifriger gekennzeichnet (Challa IV[11]). Wenn übrigens stellenweise im Talmud auch das vollendete 13. Lebensjahr als Grenze für Verpflichtung zur Gesetzeserfüllung genannt wird, so liegt das im Bereich der Möglichkeit. Die Zahl 12 wird infolge ihrer symbolischen Bedeutung gern als runde Zahl verwendet (ant. V 10[4]; Kommentare zu Lc. 2[42]).

Daß Festpilger aus der Diaspora kamen, bezeugt neben den S. 72 ff. angeführten Einzelbelegen und Josephus auch Philo: „Zehntausende nämlich aus Zehntausenden von Städten kommen, teils zu Lande, teils zu Wasser, von Osten und Westen, Norden und Süden an jedem Fest zum Heiligtum" (Philo, de monarchia II[1]). Für diese Diasporafestpilger hat sicher mindestens die oben erwähnte (Lc. 2[41]) Erleichterung einer einmaligen Reise im Jahre gegolten, wenn nicht die z. B. im Islam geltende Erleichterung, daß unter schwierigen Verhältnissen **eine** Reise im Leben genüge.

Von den Proselyten waren die Vollproselyten zur Festreise verpflichtet (vergl. Gal. 5[3]; Paulus gibt die jüdische Vorschrift wieder). Proselyten 2. Grades begegnen uns mehrmals an Festen in Jerusalem: „Es waren einige Griechen unter denen, die nach Jerusalem zogen, um am Feste anzubeten" (Joh. 12[20]); hier handelt es sich um unbeschnittene Heiden („Gottesfürchtige"); act. 8[28] ff. um einen Beamten der äthiopischen Kandake, der als Eunuch nicht Vollproselyt werden konnte; b. j. VI 9[3] um „Fremde, die des Gottesdienstes wegen hergekommen waren." Es wird sich in solchen Fällen um freiwillige Beteiligung gehandelt haben.

Dieses ist das Bild, das sich aus den Vorschriften und Einzelnachrichten ergibt: Jeder männliche Israelit und Vollproselyt, der die Reise ausführen konnte, war zu den 3 Festreisen verpflichtet; doch hatten sich für Auswärtige gewisse Erleichterungen eingebürgert. Einen zahlenmäßigen Beleg für dieses Ergebnis finden wir Vita 65; die Angabe ist umso glaubwürdiger, als

Josephus im Zusammenhang gegen Justus von Tiberias polemisiert und augenscheinlich Wert auf Genauigkeit legt. Es handelt sich um Tiberias, das unter Herodes Antipas die Hauptstadt von Galiläa wurde und dessen Rat von 600 Mitgliedern (b. j. II 21[9]) auf eine ansehnliche Bevölkerung schließen läßt. Trotzdem waren nur 2000 Männer aus Tiberias unter den in Jerusalem Belagerten, d. h. den Passahfeiernden des Jahres 70 (b. j. VI 9[3]).

bb. Die Zahl der Festpilger.

Über die Menge der Passahfestteilnehmer — d. h. Festpilger **und** Bevölkerung von Jerusalem — sind uns Zahlen überliefert. Man scheint in der Tat den Versuch gemacht zu haben, nach der Zahl der Passahtiere die Zahl der Festpilger zu ermitteln.

1. Nach b. Pes. 64[b]; E. r. I[1] (Wü. 45) ließ Agrippa (wohl II.; s. u. 2.) je eine Niere von jedem Passahtiere absondern. Das Ergebnis war für die Zahl der Passahtiere: „doppelt so viel wie Auszügler aus Ägypten (600000 nach Ex. 12[37]), nach Abzug der Unreinen und Verreisten; und Du hast kein Passahlamm, an dem nicht mehr als 10 Personen beteiligt waren" (b. Pes. 64[b]). Nach E. r. schwankte sogar die Teilnehmerzahl an einem Tier zwischen 10 und 100. Es ergäbe sich also: Mindestens 600000×2×10=12 Millionen Festpilger.
2. Nach Josephus (b. j. VI 9[3]) wurde zwischen 63 und 66 p. eine Zählung der Opfertiere veranstaltet, die 255600 (andere Lesart 256500) Opfertiere und 2700000 Festteilnehmer ergab. Es ist wohl eine runde Zahl, wenn Josephus b. j. II 14[3] von 3 Millionen Festteilnehmern spricht.
3. Nach b. j. VI 9[3] kamen während der Belagerung, die während des Passahfestes 70 p. plötzlich einsetzte,
   ums Leben 1100000 (b. j. VI 9[3]),
   es wurden gefangen 97000 (b. j. VI 9[3]),
   es entflohen nach der Waldschlucht Jardes 3000 (b. j. VII 6[5]).
   Das ergibt 1200000 Festteilnehmer.
4. Eine vierte Angabe verdanken wir Tacitus (hist. V[13]), wonach in Jerusalem 70 p. im Ganzen 600000 Menschen eingeschlossen worden sein sollen. Diese Angabe ist mit Vorsicht zu verwenden. Tacitus hat nämlich wahrscheinlich den Josephus benützt. Nun findet sich bei diesem (b. j. V 13[7]) die Angabe, daß Überläufer berichtet hätten, die Zahl der Leichen

der Armen, die man zu den Toren hinausgeworfen habe, belaufe sich auf 600000; die Zahl der übrigen sei nicht zu ermitteln gewesen. Es ist möglich, daß Tacitus diese Zahl irrig als Gesamtzahl der Belagerten aufgefaßt und in Rechnung gesetzt hat.

Diese vier Angaben geben durchweg so ungeheuerliche Zahlen, daß wir sie nicht als historisch betrachten können.

Versuch, die tatsächliche Zahl der Festpilger zu ermitteln.

Pes. V[5] lesen wir, daß am 14. Nisan in 3 *Abteilungen* geschlachtet wurde: „Die erste Abteilung ist eingetreten, der Vorhof hat sich gefüllt; man hat das Tor des Vorhofs geschlossen; man hat in die Posaune lang geblasen . . . .“ 5[7]: „Ist die erste Abteilung herausgekommen, so ist die zweite eingetreten; ist diese herausgekommen, so ist die dritte eingetreten . . . .“, welche jedoch nicht so zahlreich war, wie die beiden ersten.

Nun läßt sich nachweisen, daß man die Passahtiere durchweg *am Tempel* und nicht in den Häusern geschlachtet hat. Das geht schon daraus hervor, daß das Passahlamm ein Opfer war und sein Blut rituell benutzt werden mußte (durch Sprengung an den Altar, 2 Chr. 35[11]), vergl. Strack, Pes. 6*. Als Opfer wird das Passahopfer ausdrücklich bezeichnet Ex. 17[27]; 34[25]; Num. 9[7; 13]; ant. II 14[6]; III 10[5]; b. j. VI 9[3] (thysia); Philo, de vita Mosis [II] III § 29 (thyein); im Neuen Testament Mc. 14[12]; Lc. 22[7]; 1. Ko. 5[7] (thyein, thyesthai). Daß die Schlachtung am Tempel stattfand, fordert ferner die Vorschrift Dt. 16, ebenso die Satzung II. Chr. 35[5] f., vergl. Jubiläen 49[19] f., endlich die Vorschrift über die Opfer geringerer Heiligkeit (Zeb. V[8]). Das zeigen auch die Berichte über die Zählung von Knochen bezw. Nieren der Passahlämmer, die nur durchführbar war, wenn einheitlich am Tempel geschlachtet wurde. Schlachtung des Passahtieres am Tempel bezeugen endlich alle diejenigen Stellen, denen zufolge die Schlachtung durch Laien ausgeführt werden durfte. Das berichtet Philo (de vita Mosis [II] III § 29 f.; de decalogo § 30; de septenario § 18). Er stimmt mit Pes. V[6] überein, wo es heißt: „Ein Israelit hat geschlachtet und der Priester hat das Blut aufgefangen.“ Auch Lk. 13[1], wo über thysiai von Galiläern berichtet wird, wird schwerlich von anderem als von durch Laien

am Tempel ausgeübten Schlachtungen die Rede sein. Im Alten Testament redet die Vorschrift Lev. 1[5] von Opfer-Schlachtungen durch Laien. Es ergibt sich also, daß der kultische Akt beim Tempel stattfand. (So auch Beer in: Mischna von Beer und Holtzmann, Traktat Pesachim S. 57.)

Da wir die Ausmaße des Tempels durch Mischna Middoth und Josephus kennen, läßt sich wenigstens annähernd der Raum berechnen, den die 3 Abteilungen eingenommen haben und daraus wieder ist ein Rückschluß auf die Zahl der Festteilnehmer möglich.

Welchen Raum nahm eine zum Schlachten der Opfer eingetretene Abteilung ein? Unter dem „Vorhof", in den eine Abteilung eingelassen wird, ist der Raum westlich des Nikanortores, der „innere Vorhof", in dem sich der Schlachtplatz und der Brandopferaltar befand, zu verstehen. Machen wir uns die Einteilung des Tempelplatzes klar! Mi. Kel. I[6-9] ist die Rede von den 10 Stufen der Heiligkeit, die in konzentrischen Kreisen um das Allerheiligste gelagert sind:

I. Das Land Israel.
II. Die Stadt Jerusalem.
III. Der Tempelberg.
IV. Der Chel, eine Terrasse mit Gitterwerk, das die Grenzen für die Heiden bezeichnete.
V. Der Frauenvorhof.
VI. Der Israelitenvorhof.
VII. Der Priestervorhof.
VIII. Der Raum zwischen Brandopferaltar und Tempelgebäude.
IX. Das Tempelgebäude.
X. Das Allerheiligste.

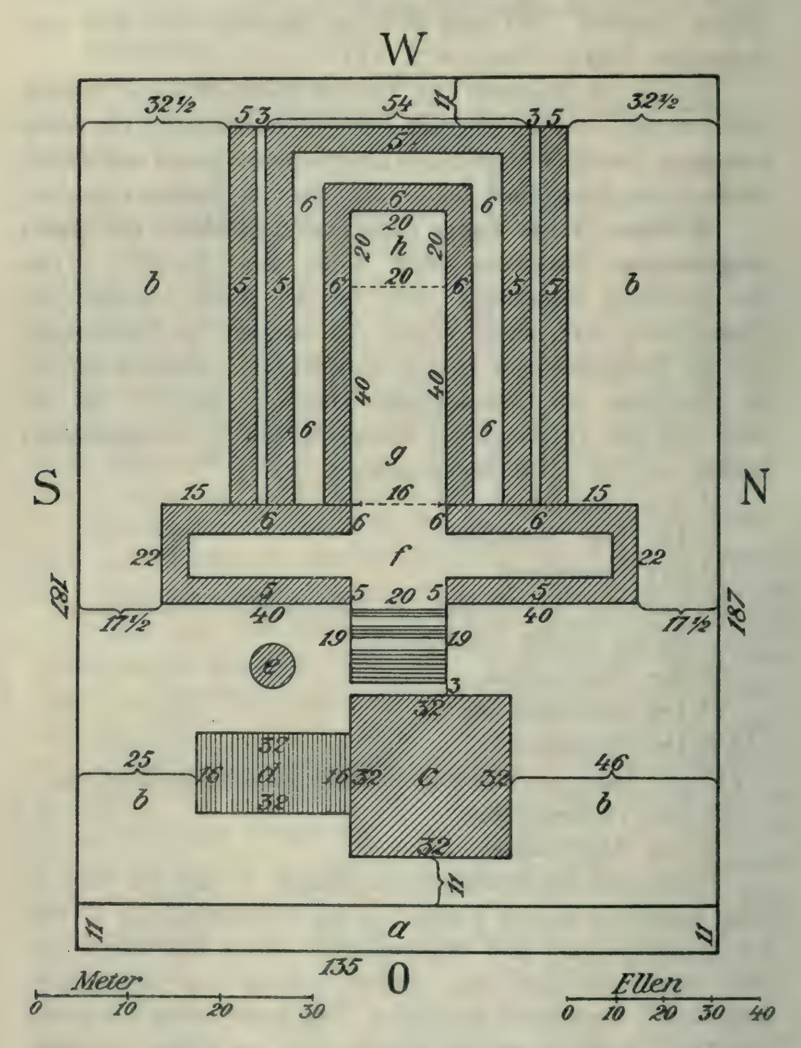
Folgen wir der Einteilung, so handelt es sich bei dem in Frage stehenden inneren Vorhof um die Heiligkeitskreise VI und VII: Israelitenvorhof und Priestervorhof. Kreis VIII, IX, X gehörte zwar auch noch zum inneren Vorhof, war aber Laien unter keinen Umständen zugänglich. Der Raum hinter und neben dem Tempelgebäude gehörte nicht zu dem den Laien grundsätzlich verschlossenen Gebiete (b. j. V 5[6]).

Aus der Mischna wissen wir, daß der Raum von Kreis VI 135×11 Ellen betrug (a auf der Skizze), der Raum von Kreis VII + VIII + IX/X (= VII Priestervorhof b + VIII Raum zwischen Brandopferaltar c und Tempelgebäude + IX/X Tempelgebäude) aber 135×176 Ellen betrug. Somit ist uns die Größe

Der innere Vorhof.

(Kreis VI—X) nach den Angaben der Mischna und des Josephus.

Entworfen vom Verfasser.



Erläuterungen zu der Skizze.

a = Israelitenvorhof = Kreis VI.
b = Priestervorhof
c = Brandopferaltar
d = Aufstieg zu ihm
e = Waschbecken der Priester } Kreis VII.

f = Vorhalle
g = Vorhaus } Kreis IX/X.
h = Allerheiligstes = Kreis X

———

Die Angaben in Ellen.

von Kreis VI bekannt. Um die Größe von VII (Priestervorhof b) zu erhalten, ziehen wir von VII + VIII + IX/X = 135×176 Ellen die Maße des Tempelgebäudes (IX und X) und des Raumes zwischen Tempelgebäude und Altar (VIII) ab.

1. VI = 135×11 q-Ellen = **1485 q-Ellen.**
2. VII+VIII+IX/X = 135×176 q-Ellen = 23 760 q-Ellen.
3. IX + X = Vorhalle f + Hauptgebäude.

Vorhalle f = 100×22 q-Ellen = 2200 q-Ellen
Hauptgebäude = 80×70 q-Ellen = 5600 q-Ellen
Tempelgebäude = 7800 q-Ellen.

4. VIII = 32×(19+3) q-Ellen = 704 q-Ellen.

Nun ist aber VII = VII + VIII + IX/X — (VIII + IX/X)
VII = (23760 — 7800 — 704) = 15256 q-Ellen.

Der Altar (c) und sein Aufstieg (d) durfte von den schlachtenden Laien nicht betreten werden, ist also abzuziehen.

5. c = 32×32 q-Ellen = 1024 q-Ellen.
6. d = 32×16 q-Ellen = 512 q-Ellen.

VII = 15256 — 1536 = 13720 q-Ellen.

Es ist aber 1 q-Elle = (0,525 m)² = 0,275625 qm = 0,276 qm (S. 11), das heißt: VII + VI = 15205 q-Ellen = 4190,87 qm.

Hiervon ist der Raum des Wasserbeckens (e), der Säulen usw. abzuziehen, sodaß wir **rund 4000 qm Raum für eine Abteilung** rechnen dürfen, die beim Opfern begriffen ist.

Wir sind in der Lage, diese Zahl zu kontrollieren.

Pes. V[10], wo der Fall erörtert wird, daß der 14. Nisan auf einen Sabbath fällt, wird gesagt, die zweite Abteilung habe auf der Terrasse den Einbruch der Dunkelheit abgewartet. Also hat eine Abteilung Platz gehabt auf dem Zwinger, Chel, der Terrasse = Kreis IV.

W i e g r o ß w a r IV?

Breite = 10 Ellen (Mid. II[8]; b. j. V 5[2]).

Innerer Umfang = Umfang des den Heiden verschlossenen Teiles des Tempelbergs. Dieser heilige Teil umfaßte außer dem inneren Vorhof den Frauenvorhof und — im Norden, Osten und Süden — Seitengebäude

Äußerer Umfang = innerer Umfang, mit dem Unterschied, daß jede Seite an jedem Ende um die Breite [= 10 Ellen] länger ist = innerer Umfang + 8×10 Ellen.

Daß der innere Vorhof nicht unmittelbar an die Terrasse anschloß, sondern daß sich dazwischen Seitengebäude befanden, geht aus Jos. und Mid. hervor:

Mid. I[1] werden die zum inneren Vorhofe vom Chel aus führenden Tore (I[5]) als Gebäude bezeichnet, was durch die nähere Beschreibung der Torgebäude — besonders des als Warmhaus bezeichneten (I[6–9]) und mit einem der II[7] genannten Tore zu identifizierenden Gebäudes — bestätigt wird. Diese Torgebäude hatten eine Exedra, also eine mit Sitzen versehene Halle, und über dieser ein Obergemach (Mid. I[5]; b. j. V 5[3]); diese Exedra war 30 Ellen breit (b. j. V 5[3]). Aber nicht nur Torgebäude befanden sich zwischen Chel und innerem Vorhof, sondern zwischen diesen Torgebäuden standen Verbindungsgebäude. Die im Norden und Süden des inneren Vorhofes gelegenen Verbindungsgebäude enthielten nach b. j. V 5[2] die Schatzkammern; nach Mid. V[3.4] wurden 6 Zellen zu kultischen und ähnlichen Zwecken verwendet. Auch zwischen Frauenvorhof und Chel lagen Torgebäude und andere Gebäude. Wir hören hier nämlich von 4 Zellen zu 40 Ellen im Quadrat in den 4 Ecken (II[5]); diese Zellen können nicht im Frauenvorhof selbst gesucht werden, da das Nikanor-Tor, die 15 Halbkreisstufen zu ihm und die Mid. II[7] genannten Zellen unter dem Israeliten-Vorhofe die ganze Westseite des Frauenvorhofes von 135 Ellen in Anspruch nahmen.

Man wird nach diesen Angaben die Existenz von Seitengebäuden, die sich an die Torgebäude anschlossen und den heiligen Bezirk im Norden, Osten und Süden umschlossen, nicht bezweifeln. Ihre Breite dürfte entsprechend den Zellen am Frauenvorhofe 40 Ellen gewesen sein.

Zwischen Frauenvorhof und Israelitenvorhof scheint es, wie die Angabe Mid. II[7] über Zellen unter dem Israelitenvorhof, die nach dem Frauenvorhof geöffnet waren, nahe legt, keine Gebäude gegeben zu haben.

Innerer Umfang $=$ 2 $\times$ (Längsseite des heiligen Bezirks) $+$ 2 $\times$ (Schmalseite des heiligen Bezirks),

Längsseite $=$ Längsseite des inneren Vorhofs $+$ Längsseite des Frauenvorhofes $+$ Seitengebäude im Osten
$= 187 + 135 + 40$ Ellen

Schmalseite $=$ Schmalseite der Vorhöfe $+$ Seitengebäude im Norden und Süden
$= 135 + 40 + 40$ Ellen

Innerer Umfang des Chel $= 2 \times (187 + 135 + 40) + 2 \times (135 + 40 + 40)$
$= 1154$ Ellen.

Äußerer Umfang des Chel $= 1154 + 80 = 1234$ Ellen,

d. h. Fläche von IV $= \frac{1}{2}$ (innerer und äußerer Umfang) $\times$ Breite
$= \frac{1}{2}(1154 + 1234) \times 10 = 11940$ q-Ellen
1 q-Elle $= 0{,}276$ qm

---

d. h. **Fläche von IV** $= (11940 \times 0{,}276)$ qm
$=$ **3295,440 qm.**

Es ist möglich, daß außer der Terrasse auch die Treppen der Terrasse für die zweite Abteilung zur Verfügung standen. Nach Josephus (b. j. V 5²) befanden sich zwischen Heidenvorhof (Steingitter) und Terrasse 14 Stufen und zwischen Terrasse und heiligem Bezirk 5 Stufen. Mid. II³ nennt nur 12 Stufen von ½ Ellen Höhe und Breite ohne nähere Angabe. Rechnen wir diese Treppen mit, so ergibt sich für IV nach Josephus eine Fläche von ca. 6600 qm, nach Mid. von ca. 5400 qm. Auch diese höheren Zahlen würden unser Ergebnis von S. 93 durchaus bestätigen: Wir hätten dann anzunehmen, daß man auf dem Chel nicht ganz so dicht gedrängt stand wie im Vorhof.

Da im inneren Vorhof die Schlachtung am Schlachtplatz und die Priester, die in Reihen aufgestellt waren, naturgemäß Raum in Anspruch nahmen, den wir ungefähr auf ⅕ des zur Verfügung stehenden Raumes ansetzen dürfen, ergibt sich, daß die Ergebnisse sich decken. **Eine Abteilung beanspruchte ca. 3200 qm Raum, wenn sie nicht schlachtete.**

Wieviel Menschen hatten Platz auf diesem Raum?

Man stand dicht gedrängt. Das 8. der 10 Wunder, die am Heiligtum geschehen sind, ist, daß genügend Platz vorhanden war (Aboth V⁵). Indes, es ging doch nicht immer gut ab; b. Pes. 64ᵇ lesen wir: „Die Rabbanan lehrten (das ist die tannaitische Einführungsformel, die immer ein Beweis für hohes Alter ist): Niemals wurde jemand im Tempelhof zerquetscht, außer an einem Passahfest zur Zeit Hillel's, an dem ein Greis zerquetscht wurde; das nannte man: Passah der Zerquetschten." Von solcher Enge weiß auch Josephus. An einem Passahfeste zwischen 48 und 52 p. wurden — am 4. Tage des Festes, nicht am Opfertage selbst — bei einer Panik 20000 Menschen auf dem Tempelplatz nach seinem Bericht erdrückt (ant. XX 5³). Wir dürfen bei solcher Enge des Raumes zwei Männer mit je einem, selten zwei (Pes. VIII²) Opfertieren auf 1 qm rechnen = **ca. 6400 Männer** d. h. **ca. 6400 Opfertiere waren in jeder Abteilung.** Dem entspricht die Angabe des Josephus über das Passah 4 a., wonach 3000 Menschen durch die Truppen des Archelaus beim Opfern getötet wurden (b. j. II 1³; ant. XVII 9³), während der Rest entkam.

Es waren aber 3 Abteilungen, von denen die letzte nicht so groß war wie die beiden anderen, da sich jeder zu den früheren Abteilungen drängte.

Mithin kommen wir auf ca. 18000 Passahopfertiere.

Wieviel Festpilger waren es im ganzen?

Je ein Opfertier war bestimmt für eine Tischgemeinschaft (phratria; chabura Pes. VII[3]). Wie stark war diese? Ob ein einzelner für sich ein Opfertier schlachten darf, ist strittig (Pes. VIII[7]; nach b. j. VI 9[3] verboten). Als Grenze nach oben ergibt sich: „Bei einer Gesellschaft von 100 nimmt man an, daß auf jeden nicht so viel wie eine Olive komme“, d. h. diese Größe war unzulässig (ibid.). Pes. IX[10] f. nennt als Beispiele Tischgemeinschaften von 5, 10, 2 Personen. War das letzte Mahl Jesu ein Passahmahl, so nahmen an ihm Jesus und die 12 Jünger, d. h. 13 Personen, teil. Josephus (b. j. VI 9[3]), Talmud (b. Pes. 64[b]) und Midrasch (E. r. I[1] Wü. 45) nehmen übereinstimmend als **Durchschnitt 10 Teilnehmer an.** Wir werden uns dem anschließen müssen.

Dann erhalten wir als Zahl der Festteilnehmer

$$18000 \times 10 = 180000.$$

Ziehen wir davon die **ca. 55000** Einwohner Jerusalems ab,

Bei der Berechnung der Einwohnerzahl versagen die antiken Schriftsteller (Pseudo[?]-Hecataeus für die Zeit vor 100 a: 12000 Einwohner: c. Ap. I[22]; E. r. I[1] Wü 44 f. nennt Zahlen, die auf $9\frac{1}{2}$ Billionen Einwohner führen). Wir müssen daher die Einwohnerzahl nach der Fläche Jerusalems zu berechnen suchen. S. 10 ergab sich, daß die voragrippinische West-, Süd- und Ost-Seite zusammen ca. 2575 m betrug, wozu die von Agrippa I. zu bauen begonnene 3. Nordmauer kommt. Sie war, wenn wir sie mit der heutigen Nordmauer gleichsetzen, ca. 2025 m lang, wenn wir der S. 10 angeführten Angabe des Josephus Glauben schenken, ca. 3530 m. Also betrug der Umfang der Stadt entweder ca. 4600 m oder ca. 6105 m, d. h. ihre Fläche entweder $(4600 : 4)^2 = 1322000$ qm oder $(6105 : 4)^2 = 2329000$ qm. Nun beträgt die Bevölkerungsdichte im heutigen Jerusalem mit Vorstädten 1 auf ca. 30 qm; da die alte Stadt auf das Gebiet innerhalb der Mauern beschränkt war, werden wir mit einer etwas dichteren Bewohnung von ca. 1 auf 25 qm das Richtige treffen. Damit erhalten wir für das alte Jerusalem eine Bevölkerungsziffer von ca. 55000 bezw. 95000. Da die Identifizierung der agrippinischen Nordmauer mit der heutigen uns wahrscheinlicher erscheint, müssen wir die Bevölkerung mit ca. 55000 ansetzen.

so erhalten wir **ca. 125000 Festpilger.** Man wird diese Zahl kaum um mehr als die Hälfte vermehren oder vermindern dürfen.

So groß war der Fremdenverkehr Jerusalems, daß er zu Festzeiten die Zahl der Einwohner weit überschritt. Er war innerhalb des Wirtschaftslebens der Stadt derjenige Zweig, der ihr in erster Linie die wirtschaftliche Bedeutung gab.

Wir blicken zurück: Die Untersuchung führte uns in eine wasserarme Gebirgsstadt, deren Umgebung arm war an Rohmaterialien für die Gewerbe, deren Lage für Handel und Verkehr sehr ungünstig war. Und doch birgt diese Stadt in ihren Mauern blühende Gewerbe und betreibt einen weitverzweigten Handel und hat vor allem einen Fremdenverkehr, der sich über die gesamte damalige Welt erstreckt und zuzeiten die Bewohner der Stadt an Zahl übertrifft. Der Grund dafür: Diese Stadt ist der alte politische Mittelpunkt des Landes. Vor allem: In dieser Stadt steht das Heiligtum der Judenschaft der Welt.

Nachtrag.

S. 10, Z. 22. 9. Ein kostbares Denkmal aus weißem Stein (Kalkstein, vgl. S. 12; 25) errichtete Herodes über dem Eingang zum Davidsgrab (ant. XVI 7[1], vgl. VII 15[3]).

S. 18, Z. 28. Der Name scha'ar haaschpoth (Neh. 2[13]; 3[14]; 12[31]) = Misttor ist doch wohl als ursprünglich anzusehen; Käsetor (Neh. 3[13]) wird Euphemismus sein. Dementsprechend wird das Tyropöontal ursprünglich den Namen Misttal gehabt haben. Ist aber Käsemachertal nur ein Deckname, dann darf aus diesem Namen die Existenz des Gewerbes der Käsebereiter in Jerusalem nicht geschlossen werden.

S. 19, Z. 36. Ein Hofbarbier Tryphon wird b. j. I 27[5] f.; ant. XVI 11[6] f. genannt.

S. 21, Z. 22. Statt: b. Sanh. 15[b]; 41[a] ist zu lesen: b. Schab. 15[b]; b. Sanh. 41[a].

S. 21, Z. 25. Statt: j. Pes. 16c ist zu lesen: j. Pea I[16c 48].

S. 22, Z. 28. Vergl. Nachtrag zu S. 18, Z. 28.

S. 23, Z. 24. Statt: XVII 81 ist zu lesen: XVII 8[1].

S. 28, Z. 28. Statt: Nasiräergelübde ist zu lesen: Naziräergelübde.

S. 30, Z. 27. Hebe-Abgaben ist zu streichen.

S. 31, Z. 26. Statt: befördert ist zu lesen: gefördert.

S. 40, Z. 34 f. Möglicherweise ist mit der Wüste die fiktive Wüste der 40-jährigen Wanderung gemeint; dann würde der Vergleich besagen, daß es auf der Wanderung ärmlich zugegangen sei im Verhältnis zu dem Leben im heiligen Lande; von Handelsbeziehungen zum Osten wäre dann an dieser Stelle nicht die Rede.

S. 46, Z. 18. Statt: Ta'an ist zu lesen: Ta'an.

S. 48, Z. 28. Statt: Golgatha ist zu lesen: Golgotha.

S. 80, Z. 18. Aus Alexandrien stammte nach der Aufschrift seines Ossuariums der Stifter des Nikanortores (vergl. Tos. Joma II[4]; b. Joma 38[a]). Der Alabarch von Alexandrien Alexander hat den Gold- und Silberschmuck von 9 Tempeltoren gestiftet (b. j. V 5[3]).

Zur Skizze. Die Treppenstücke der zum Tempelhaus führenden Treppe scheinen gleich groß gewesen zu sein: 4 Stufen, Terrase von 3 Ellen, 4 Stufen, Terrasse von 3 Ellen, 4 Stufen, Terrasse von 4 Ellen. Nur so löst sich der Widerspruch des vorliegenden Textes von Mid. III[6] (vergl. Holtzmann, Middoth, 1913, z. St).

Gedruckt in der Buchdruckerei von C. A. Walter, Delitzsch (Prov. Sachsen).

Jerusalem

zur Zeit Jesu

Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte

II. Teil

Die sozialen Verhältnisse

A. Reich und arm

von

D. Dr. Joachim Jeremias
o. Professor in Göttingen



Göttingen
Verlag von Eduard Pfeiffer
1924

I. Die Reichen.

1. Der Hof.

Unter den Herrschern der herodianischen Dynastie hat Jerusalem als Residenz fürstlichen Glanz erlebt. Prachtbauten erstanden in der heiligen Stadt[1], prunkvolle vierjährige Festspiele richtete Herodes in Jerusalem ein[2], im neuerbauten Heiligtum entfaltete der Kultus einen Glanz wie kaum je zuvor.

Am sinnfälligsten aber zeigte sich der Bevölkerung Jerusalems der Reichtum der Herrscher in ihrer glänzenden Hofhaltung. Der Hof beherrschte das öffentliche Leben; auch in den Zeiten der römischen Fremdherrschaft[3] spielten die fürstlichen Hofhaltungen eine Rolle, wenn auch nur als Schattenbilder früherer Pracht. Wenn wir uns zum Palaste begeben[4], so müssen wir an den Posten stehenden Soldaten der Leibwache am Tor vorübergehen: Herodes, der in steter Angst vor seinen eigenen Untertanen leben mußte, hatte allen Anlaß, sich eine starke Leibwache[5] zu halten. 500 Mann seiner Leibgarde hat er einmal dem Kaiser Augustus zu Hilfe gesandt[6]. Einen zweiten Anhaltspunkt für ihre Stärke gibt die Tatsache, daß neben der persönlichen Leibwache[7] „thrakische, germanische und (gallische) keltische Truppen" genannt werden[8]; allein die Kelten aber, die, ehe sie in Herodes' Dienste traten, die Leibwache der Königin Kleopatra von Ägypten gebildet hatten, zählten 400 Mann[9].

Die Türhüter[10] fragen uns nach dem Begehr; sie gehören zu der aus 500 Köpfen bestehenden Dienerschaft[11]; meist sind es Sklaven, zum Teil auch Freigelassene[12]. Eunuchen finden sich unter ihnen. Sklaven waren diejenigen, die Herodes dem Kappadokierkönig Archelaos schenkte[13], Freigelassene wohl die S. 3 genannten 3 Kämmerer. Zur Dienerschaft gehören die

1 J. J. I 9 ff. 2 ant. XV 8¹. 3 6—41 p; 44—66 p. 4 Der folgenden Schilderung liegen vorwiegend die Verhältnisse am Hofe Herodes des Großen zu Grunde, weil wir am besten über sie unterrichtet sind. 5 Doryphoroi; Somatophylakes. Letztere sind von den ebenso betitelten Kammerherren zu unterscheiden. 6 ant. XV 9³. 7 ant. XVI 7¹; XVII 7¹; Anm. 8. 8 ant. XVII 8³; b. j. I 33⁹. 9 b. j. I 20³. 10 ant. XVII 5². 11 ant. XVII 8³; b. j. I 33⁹. 12 b. j. I 33⁹. 13 b. j. I 25⁶, vgl. auch ant. XVII 2⁴.

königlichen Jäger, die unter dem Oberjäger stehen[1], wohl auch die Hofbarbiere[2] und die Leibärzte[3]. Für die Zeit des Königs Alexander Jannäus (103 – 76 a.) ist uns im Talmud der königliche Kranzflechter bezeugt[4].

> Kränze tragen die römischen Kaiser auf einem Teil der Münzen. Einen Königskranz, der aus Disteln oder Dornen geflochten ist, setzen die römischen Soldaten Jesu aufs Haupt, um ihn zu verspotten (Mc. 15^{17}; Mth. 27^{29}; Joh. $19^{2.\ 5}$).

Zur Dienerschaft gehören endlich die Folterknechte, die vor allem in den letzten Lebensjahren des Herodes eine so grausige Tätigkeit hatten[5].

Im Palast selbst begegnen wir den Hofbeamten. Da ist der Sekretär des Königs, durch dessen Hand die gesamte Korrespondenz geht[6]. In geschäftlichen Angelegenheiten — wie etwa dem Ankauf einer kostbaren Perle für den königlichen Schatz[7] — verhandelt der Schatzmeister Joseph[8]; die beiden ins Gespräch vertieften Männer sind Andromachos und Gemellos, die Erzieher und Reisebegleiter der königlichen Prinzen[9]. Ihre Söhne sind Syntrophoi der Prinzen Alexander und Aristobul — wir treffen nämlich am herodianischen Hofe die Einrichtung der hellenistischen Königshöfe, daß Söhne von Vornehmen mit den Prinzen erzogen wurden. Ein Syntrophos des Prinzen Herodes Antipas, der mit ihm am Jerusalemer Hofe erzogen worden war, wird act. 13^{1} in der Gestalt des Manaën erwähnt. In die königlichen Gemächer führt uns der „Leibwächter" Korinthos; schon die Tatsache, daß er einer der vertrautesten Hofbeamten des Herodes war[10], mehr noch die andere, daß er ein Syntrophos des Herodes war[11] — hier ist daran zu erinnern, daß Korinthos arabischer Herkunft war, ebenso wie Herodes' Mutter Kypros —, verbietet es, ihn trotz der Bezeichnung als Somatophylax zu den Leibgarden zu rechnen. Vielmehr ist diese Bezeichnung als Titel einer Hofrangklasse, etwa Kämmerer, der auch sonst an hellenistischen Höfen begegnet[12], zu fassen. Darauf hat Otto[13] zuerst aufmerksam gemacht, indem er darauf hinwies, daß zwei andere „Leibwächter" Jukundos und Tyrannos[14] in der Parallelstelle im Bellum Judaicum[15]

1 ant. XVI 10^{3}. 2 b. j. I 27^{5} (Plural); vgl. ant. XVI 11^{6} f. 3 ant. XV 7^{7}; XVII 6^{5}; b. j. I 33^{5}. 4 b. B. B. 133^{b}. 5 b. j. I 30^{5}; 32^{3} und öfter. 6 ant. XVI 10^{4}; b. j. I 26^{3}. 7 b. B. B. 133^{b}. 8 ant. XV 6^{5}. 9 ant. XVI 8^{3-4}. 10 ant. XVII 3^{2}. 11 b. j. I 29^{3}. 12 Otto, Herodes Sp. 87 Anm. 13 Sp. 86—87; 87 Anm. 14 ant. XVI 10^{3}. 15 I 26^{3}.

als Reiterobersten bezeichnet werden. Drei weitere Kämmerer des Herodes, sein Mundschenk, Truchseß und Kammerherr waren Eunuchen[1]. Josephus berichtet, daß diese Kämmerer einflußreiche Persönlichkeiten waren: von dem dritten, der Zutritt zum königlichen Schlafgemach hatte, sagt er, daß er mit den wichtigsten Regierungsgeschäften betraut wurde[2]. Und Blastus, der das gleiche Amt unter Agrippa I. am Jerusalemer Hofe bekleidete, hat, wohl im Jahre 44 p., den Friedensschluß zwischen den Städten Tyrus und Sidon und seinem Herrn vermittelt[3].

In den Gemächern treffen wir in der Umgebung des Königs seine Vertrauten, die „Vettern und Freunde", wobei unter den ersteren keineswegs nur Verwandte zu verstehen sind. Diese „Vettern und Freunde" bezeichnen die oberste der an allen hellenistischen Höfen begegnenden[4] Hofrangklassen. Neben den Vettern, Neffen, Schwagern und sonstigen Verwandten des Herrschers[5] gehörten am Hofe des Herodes vor allem angesehene Griechen zu ihnen; denn wenn das Volk nach seinem Tode die Beseitigung der Griechen fordert, so handelt es sich nicht um Gäste, sondern um seine ständige Umgebung[6]. Der bekannteste der Vertrauten des Herodes ist der hochgebildete Gelehrte, Hofphilosoph und Hofgeschichtschreiber Nikolaos von Damaskus; neben ihm steht sein Bruder Ptolemaios[7]. Dann ist zu nennen der königliche Finanzminister und Bewahrer des Siegels Ptolemaios[8] und der griechische Rhetor Eirenaios[9]; eine ganze Reihe sonstiger „Freunde" des Herodes sind uns nur dem Namen nach bekannt. Am Hofe haben wir vermutlich unter Herodes[10], Archelaos[11] und Agrippa I.[12] den militärischen Oberbefehlshaber zu suchen; jedenfalls begegnet der Lagerkommandant Volumnius, seines Namens wegen von Otto[13] ansprechend als römischer Instruktionsoffizier aufgefaßt, am Hofe[14]; er wird mit dem „Freunde" des Herodes

1 ant. XVI 8^{1}; b. j. I 24^{7} vgl. ant. XV 7^{4}. 2 ant. XVI 8^{1}. 3 act. 12^{20}. 4 Otto, Herodes Sp. 86. 5 Vgl. z. B. ant. XVII 9^{3}; b. j. II 2^{1}. 6 Nikolaus Damascenus fragmentum 5 in C. Müller, Fragmenta historicorum graecorum t. III, 1849, S. 353; vgl. ant. XVII 9^{1}; b. j. II 1^{2}. 7 ant. XVII 9^{4}; b. j. II 2^{3}. 8 ant. XVI 7^{2}; XVII 8^{2}; b. j. I 33^{8}. 9 ant XVII 9^{4}; b. j. II 2^{3}. 10 ant. XVII 6^{3}; b. j. I 33^{3}. 11 b. j. II 1^{3}; der ant. XVII 10^{9}; b. j. II 5^{2} genannte Offizier Josephus, der Vetter des Archelaos und Neffe des Herodes, ist vielleicht der Oberbefehlshaber. 12 ant. XIX 7^{1}; 8^{3}. 13 Herodes Sp. 60. 14 Vielleicht ist er Kommandant der unmittelbar neben dem Palaste gelegenen und zu ihm gehörigen Kaserne (b. j. II 15^{5}; 17^{8}) gewesen.

Olympos und einem Gefolge[1] als Gesandter zum Cäsar geschickt[2]. Endlich treffen wir wiederholt Gäste bei Herodes: Marcus Agrippa[3], den Schwiegersohn des Kaisers Augustus, den Kappadokierkönig Archelaos[4], den Spartaner Eurykles[5], den Koër Evaratos[6], den Gesandten des Kappadokierkönigs Melas[7]. Meist haben sie den Hof reich mit Gastgeschenken beladen verlassen.

So hellenistisch nach außen die Hofhaltung wirken mußte, sie war im Grunde doch orientalisch; das zeigt der Teil, den wir zuletzt kennen lernen, der Harem. Polygamie galt als dem König nach dem Gesetz[8] erlaubt; die Mischna setzt ihm 18 Frauen als Höchstzahl fest[9]; der Talmud gibt als zwei andere tannaitische, also alte Lehrmeinungen[10] die Zahlen 24 und 48. Demnach ist es nicht verwunderlich, wenn wir etwa von den Kebsweibern des Königs Alexander Jannäus (103 – 76 a.) hören[20]. Als Antigonos, der letzte Hasmonäerkönig, sich im Jahre 40 a. mit Hilfe der Parther den jüdischen Thron erobern wollte, versprach er ihnen unter anderem 500 Jüdinnen[11]; dabei hatte er den weiblichen Anhang der gesamten Hofhaltung, d. h. des regierenden Ethnarchen der Juden Hyrcan sowie der zwei, ebenfalls in Jerusalem residierenden Tetrarchen von Judäa Herodes[12] und seines Bruders Phasaël[13] im Auge. Herodes der Große (37 — 4 a.) hatte 10 Frauen[14], davon mindestens 9, die ca. 7/6 a. noch lebten, gleichzeitig[15]; freilich scheint nur die Hasmonäerin Mariamme den Titel Königin geführt zu haben[16]. Daß der Harem des Herodes noch umfangreicher war, zeigt die Schenkung eines Kebsweibes an den König Archelaos von Kappadokien[17]. Es ist ferner daran zu erinnern, daß auch die Mutter des Herodes, zeitweise seine Schwester Salome[18] und Alexandra[19], die Mutter der Königin Mariamme, im

1 ant. XVI 10^{9}. 2 ant. XVI $10^{7.\ 9}$ b. j. I 27^{1}. 3 ant. XVI $2^{1.\ 4}$; leg. ad Caj. 37 § 294. 4 ant. XVI 8^{6}; b. j. I 25^{6}. 5 ant. XVI 10^{1}; b. j. I 26^{4}. 6 ant. XVI 10^{2}; b. j. I 26^{5}. 7 ant. XVI 10^{6-7}. 8 Dt. 17^{17} vgl. ant. IV 8^{17}. 9 Sanh. II^{4}. 10 b. Sanh. 21^{a} (Bar.). 11 ant. XIV $13^{3.\ 5.\ 10}$; b. j. I $13^{1.\ 4.\ 11}$. 12 Des nachmaligen Königs. 13 Nach b. j. I 13^{4} handelt es sich bei dem Versprechen um „die meisten der zu ihnen (Hyrcan und Phasael) gehörigen Frauen"; nach ant. XIV 13^{10} sind es die mit Herodes, der die ganze Hofhaltung rettet (13^{7}), geflohenen Frauen. 14 ant. XVII 1^{3}; b. j. I 28^{4} vgl. ant. XV 9^{3}; XVII 1^{2}; b. j. I 24^{2}. 15 b. j. I 28^{4}. 16 b. j. I 24^{6}. 17 b. j. I 25^{6}. 18 Nach der Tötung ihres ersten Gatten (35 oder 34 a.) bis zu ihrer zweiten, nach 30 a. (30 a. gehört sie noch zum Jerusalemer Hof ant. XV 6^{5}) geschlossenen Ehe, sowie nach der 25 a. erfolgten Tötung ihres zweiten Gatten. 19 ant. XV 6^{5}. 20 ant. XIII 14^{8}; b. j. I 4^{6}.

Palaste wohnten und daß die Kinder in den jüngeren Jahren von der Mutter, also im Harem, erzogen zu werden pflegten[1]. Auch eine zahlreiche Dienerschaft gehörte zu diesem Teile des Hofes: wir hören von einem Eunuchen der Königin Mariamme[2], von Sklaven der Herodes-Gattin Doris[3].

Neben der Hofhaltung des Herrschers gab es noch kleinere, die vielleicht auch im Palaste zu suchen sind, so nach 12a. mindestens die der königlichen Prinzen Alexander, Aristobul, Antipater und des Herodes-Bruders Pheroras[4]. Sie hatten ihre eigene Umgebung („Freunde") und ihre eigene Dienerschaft[5].

Über die Einkünfte der Herrscher, aus denen sie ihre gewaltigen Aufwendungen deckten, erfahren wir einiges durch Josephus. Er berechnet die Einkünfte der Erben des Herodes, unter die sein Gebiet verteilt worden ist[6]. Danach nahm Herodes Antipas an Steuern 200, Philippus 100, Archelaos 400 (b. j.) bezw. 600 (ant.) und Salome 60 Talente ein, d. h. das gesamte Gebiet brachte 760 bezw. 960 Talente an Steuern ein. Nach den Angaben über die Einkünfte Agrippa's I. ist die höhere Summe zu bevorzugen. Nun gehörten aber zu Herodes' Gebiet noch die Städte Gaza, Gadara, Hippos, die nach seinem Tode der römischen Provinz Syrien zufielen und ferner sind damals der Landschaft Samaria 25 $^0/_0$ der Steuern erlassen worden[7]. Die Einkünfte des Herodes an Steuern sind demnach auf über 1000 Talente zu beziffern.

Die Einkünfte Agrippa's I. betrugen 12 Millionen Drachmen[8], und zwar attischer Silberdrachmen, mit denen Josephus auch sonst rechnet. Da sein Gebiet größer war als das des Herodes, nämlich um die Besitzungen des Claudius im Libanon und um das Königreich des Lysanias, d. h. die Gegend um Abila am Libanon[9], ist es glaubhaft, daß seine Einkünfte an Steuern größer waren als die des Herodes.

Die zu Grunde liegende Talentwährung ist das hebräische Talent zu 10000 attischen Silberdrachmen. Das zeigt 1. ein Vergleich von ant. XVII 6^1; 11^5 mit 8^1, wo ein Legat des

1 Vgl. Prov. 31^1. 2 ant. XV 7^4. 3 ant. XVII 5^3. 4 Otto, Herodes Sp. 87 f.; vgl. b. j. I 23^5. 5 Alexanders und Aristobuls Diener ant. XVI 4^1; ein Freigelassener des Antipater XVII 4^3; Pheroras' Freigelassene XVII 4^1 und Sklavinnen XVI 7^3 vgl. XVII 4^{1-2}; b. j. I 30^2. 6 ant. XVII 11^{4-5}; b. j. II 6^3. 7 ant. XVII 11^4; b. j. II 6^3. 8 ant. XIX 8^2. 9 ant. XIX 5^1; b. j. II 11^5.

Herodes-Testamentes von 1500 Talenten mit 15 Millionen Drachmen umschrieben wird, also 1 Talent mit 10000 Drachmen gleichgesetzt wird und 2. ein Vergleich der Einkünfte des Herodes mit denen Agrippa's I. Zur Bewertung der Zahlen sei erwähnt, daß Herodes seiner Tochter eine Aussteuer von 300 Talenten gibt (b. j. I 24[5]), daß sein Bruder Pheroras 100 Talente jährlich aus seinen Besitzungen bezog neben den Einkünften aus seiner Tetrarchie Peräa (ebenda), daß Zenodorus den Arabern die Auranitis für 50 Talente verkaufte (ant. XV 10[2]).

Mit 1000 Talenten konnte Herodes, mit 1200 Agrippa I. unmöglich alle seine Ausgaben bestreiten[1]. Herodes hat außerdem einen erheblichen Privatbesitz besessen, wie unter anderem aus den Legaten seines Testamentes hervorgeht. Die Vorwürfe der Juden, die sie 4a. gegen Herodes in Rom vorbringen, klingen glaubhaft, wonach ihm große Reichtümer durch die Gütereinziehungen, die er bei verurteilten Vornehmen seines Reiches ausführen ließ, zugeflossen seien[2]. Einnahmen sind ihm weiter auch durch das ihm 12a. vom Kaiser Augustus überlassene Kupferbergwerk auf Cypern zugeflossen[3]; endlich mögen stets Geschenke oder besser Bestechungsgelder einen erheblichen Posten in der fürstlichen Rechnung ausgemacht haben[4].

2. Die begüterte Bevölkerungsschicht.

a. Der Luxus.

Von mannigfachem Luxus in Wohnung, Kleidung, Bedienung handelte der erste Teil der vorliegenden Arbeit (J. J. I); von reichen Opfern, Stiftungen an den Tempel, Grabanlagen der Reichen bei Jerusalem wird im Zusammenhang mit Religion und Kultus zu reden sein. Mit kleinen Zügen kennzeichnen die Quellen gelegentlich den Luxus: Um 400 Zuz (Denare) wetten zwei Männer, ob sie in der Lage wären, Hillel zum Zorn zu reizen[5]. Rabbi Meïr berichtet, daß die Jerusalemer ihre Palmenzweige, die zum Laubhüttenfestritus gehörten, mit Goldfäden umwanden[6]. Der reiche Jerusalemer hat seinen Landbesitz, so offenbar der Finanzminister des Herodes, Ptolemaios, in dem ihm

1 Otto, Herodes Sp. 91 f. 2 ant. XVII 11[2]. 3 ant. XVI 4[5]; es ist nicht sicher, ob Herodes das ganze Bergwerk, und zwar zur Hälfte pachtfrei, oder nur die Hälfte als pachtfreie Einnahme überlassen worden ist. 4 Vgl. z. B. ant. XVII 11[2]. 5 b Schab. 30b - 31a (Bar.). 6 Sukka III[8].

gehörigen Dorfe Arus[1]; darauf deutet auch die Nachricht, daß die Königin Helena von Adiabene, deren Besuch in Jerusalem durch Josephus bezeugt ist[2], in Lydda eine für vorschriftsmäßig befundene Laubhütte besessen haben soll[3].

Insbesondere haben Gastmähler der Reichen eine Rolle gespielt; die ständige Angabe, daß sich dabei geradezu eigene Sitten in Jerusalem herausgebildet hätten, werden wir dahin zu verstehen haben, daß Jerusalem für die feine Sitte der Zeit dem Lande vorbildlich war. Der Jerusalemer Hausherr, so hören wir, pflegte zu erwägen, ob er die Einladung durch große Gästezahl scheinbar oder durch gute Bewirtung tatsächlich auszeichnen wollte[4]. Gegen ansehnlichen Lohn pflegte man einen Koch zu mieten; mißlang diesem die Zubereitung, so mußte er die dem Hausherrn bereitete Schande mit einer dem Ansehen von Wirt und Gästen entsprechenden Buße ersetzen[5]. Bei Tisch wurde in Jerusalem unverdünnter Wein aus krystallenen Gläsern getrunken[6]. Und wenn die Stimmung den Höhepunkt erreichte, dann begann man wohl zum Tanz — es ist an Reigen der Männer, wie sie bei religiösen Feiern bezeugt sind, zu denken — zu klatschen, wie beispielsweise die „Großen" Jerusalems bei der Beschneidungsfeier des Elischa' ben Abhuja, dessen Vater zu den Vornehmen gehörte[7]. Besonders hinsichtlich der Form der Einladung gab es feste Sitten. Der Gast erwartete, daß ihm die Namen der übrigen Gäste mitgeteilt wurden[8] und daß, abgesehen von der früher erfolgten Einladung, am Tage selbst durch Boten zum Gastmahl gerufen wurde[9]; das letztere scheint auch sonst in Palästina[10] und in Ägypten[11] üblich gewesen zu sein, denn die Tatsache, daß die unter den ägyptischen Papyri gefundenen schriftlichen Einladungen in der Regel erst am Tage vor dem Feste oder sogar am selben Tage übersandt worden sind, wird sich daraus erklären, daß es sich um die Wiederholung der Einladung handelt. Der Gast pflegte weiter die weiten Ärmel des Gewandes um-

1 ant. XVII 10^{9}; b. j. II 5^{1}. 2 ant XX 2^{5}. 3 j. Sukka I^{1} vgl. Neubauer, géogr. S. 77. 4 E. R. IV^{2}. 5 Ebenda, Hierschensohn S. 133; b. B. B. 93^{b}. 6 E. R. IV_{1}^{2}. 7 j. Chagh. II 77^{b}; Str.-B. I 682. Der Vater: Midhr. Qoh. VII^{8}; Schlatter, Tage S. 25. 8 E. R. IV^{2}. 9 Ebenda. 10 Mth. 22^{8} und besonders Lc. $14^{16 f.}$, wo durch den Wortlaut, durch Mth. $22^{11 f.}$ und durch rabbinische Analogien (z. B. b. Schab. 153^{a} vgl. Midhr. Qoh. IX^{8}) erwiesen wird, daß es sich um wiederholte Einladung handelt. 11 Mitteis-Wilcken I^{1} 419.

zuschlagen[1], vielleicht, um nicht am kräftigen Zulangen während des Essens behindert zu sein. Besonders freigebige Jerusalemer beschränkten sich nicht auf Einladungen von Gästen, sondern ließen durch einen ausgehängten Wimpel erkennen, daß ihnen jeder als Gast willkommen sei[2]; vergleichen wir die Berichte von der Bewirtung der „gesamten Bevölkerung“ Jerusalems durch Marcus Agrippa bei seinem Besuch in Jerusalem[3], durch Archelaos beim Tode seines Vaters Herodes[4], erinnern wir uns an den Hausvater im Gleichnisse Jesu, der die Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen zum Mahl holen läßt[5], so werden wir solche Freigebigkeit nicht für unmöglich halten.

Ein zweiter bedeutender Teil der Ausgaben entfiel auf die Frauen. Die Polygamie war den Juden der Zeit erlaubt[6]; die Führung des Haushaltes mit mehreren Frauen stellte jedoch eine so starke finanzielle Belastung dar, daß wir sie im allgemeinen nur in den Kreisen der Reichen zu suchen haben. In begüterte Kreise Jerusalems führt b. Jebh. 15 b, wo eine Streitfrage betreffs der Schwagerehe erörtert wird, die bekanntlich in der Verpflichtung bestand, daß der Bruder die Witwe des kinderlos verstorbenen Bruders heiratete. Wie steht es in dem Falle, daß der Verstorbene mehrere Frauen, darunter seine Nichte, hinterließ? Da ist dem Bruder die eigene Tochter natürlich verboten. Aber deren Nebenfrau? Die Schule Schammaj's erlaubte sie zur Schwagerehe, die Schule Hillel's nicht. In diesem Zusammenhange berichtet der Levit R. Jehoschua‘ ben Chananja, daß zwei vornehme Jerusalemer Familien, aus denen amtierende Hohepriester hervorgingen, von solchen „Nebenfrauen der Tochter“ abstammten[7].

1 E. R. IV[2] vgl. j. Demaj IV[3], Hierschensohn S. 133. 2 Tos. Ber. IV[8], Hierschensohn 133; E. R. IV[2]; b. B. B. 93[b]. Auf Rabban Schim‘on ben Gamliel zurückgeführter Bericht. Die Angabe von der Gastlichkeit des Jerusalemer Ratsherrn ben Kalba Schabhua‘, der jeden Hungrigen gesättigt habe, ist nur eine Deutung seines Namens (b. Git. 56[a]). 3 ant. XVI 2[1. 4]. 4 ant. XVII 8[4]; b. j. II 1[1]. 5 Lc. 14[21]; Mth. 22[9]. 6 Leipoldt, Jesus und die Frauen S. 44–49 mit Anmerkungen bietet zahlreiche Belege. 7 Die eine Familie heißt: Haus Quphaë, was Prof. Kahan mit dem aus dem N. T. bekannten Hohenpriester Joseph, genannt Qajaphas, zusammenbringt. Der Hohepriester aus dem Hause Quphaë kann außer ihm nur Elionaios, nach Josephus der Sohn des Kantheras (ant. XIX 8[1], um 44 p.), sein, der Para III[5] als ben ha-Qajjaph bezeichnet wird, oder der Hohepriester Joseph Qabi, nach Josephus der Sohn des Hohenpriesters Simon (ant. XX 8[11], bis 62 p.). (Der Deutlichkeit halber wurde hier Qajaphas [N. T.; Jos.] mit Q umschrieben, da neuhebr. qajjaph zu Grunde liegt; desgl. Qabi mit Q).

Wir hören also von zwei Fällen[1] von Polygamie in Jerusalem — wenigstens den ersten Ehen der Frauen. Falls bei ihrer zweiten Ehe, was wahrscheinlich ist, von der Erlaubnis der Schule Schammaj Gebrauch gemacht wurde[2], den Schwager zu heiraten, wüßten wir Näheres über die Familien aus der Tatsache, daß Nachkommen der zwei Frauen Hohepriester waren. Dann wären die zweiten Gatten die Brüder der ersten und sie gehörten dann beide zu hohenpriesterlichen Familien: es wäre uns in diesem Falle die Polygamie für hohepriesterliche Jerusalemer Familien bezeugt. Auf Harems-Sitten[3] weist die Stelle 2. Makk. 3[19], nach der „die eingeschlossenen Jungfrauen teils zu den Torgebäuden, teils auf die Mauern eilten, teils sich durch die Fenster vorbeugten", als die Nachricht Jerusalem in Erregung versetzt, daß der Tempelschatz gefährdet sei. Wenn wir von einem Verwaltungsbeamten des Königs Agrippa hören, der zwei Frauen hatte, von denen eine in Tiberias, eine in Sepphoris wohnte[4], so wird es sich um einen Beamten des Königs Agrippa I. handeln; denn wir wissen nichts davon, daß Sepphoris zum Gebiete Agrippa's II. gehört habe[5]. So läßt sich Polygamie für vornehme Jerusalemer Kreise (vgl. S. 4) nachweisen; die Regel ist sie keinesfalls gewesen.

Große Summen wurden in diesen Kreisen den Töchtern in die Ehe mitgegeben. So soll die Eheverschreibung der Mirjam, der Tochter des Nikodemus (Naqdimon ben Gorjon), auf eine Million Golddenare, zu denen die Zulage des Schwiegervaters kam, gelautet haben[6]. Entsprechend hoch waren die Ansprüche dieser Damen. Auf 10 % der Mitgift hatten sie in Jerusalem Anrecht[7] allein für ihre Luxusbedürfnisse — Wohlgerüche und Putz[7]; Schmucksachen[8]; falsche Zähne, die mit Gold- oder Silberdraht befestigt wurden[9] u. a. — wobei umstritten ist, ob jährlich oder nur im ersten Jahre. Für verwöhnt galt die vornehme

1 Es ist nicht gesagt, daß die zwei Frauen in erster Ehe Gattinnen desselben Mannes waren, vielmehr handelt es sich offenbar um zwei analoge Fälle. 2 Vgl. die b. Jebh. 15b—16a von R. Tarphon und Rabban Gamliel berichteten Fälle und den Wortlaut des Berichtes über den Streit zur Zeit des R. Dosa ben Arkhinos (16a), wo von den Brüdern, die die Nebenfrauen heiraten durften, ausdrücklich die Rede ist. So erklärt Büchler, Festschrift für Schwarz, S. 136 die Stelle. 3 Vgl. das ungewöhnliche Benehmen der Alexandra ant. XV 7[5]. 4 b. Sukka 27a. 5 Tiberias ist ihm von Nero geschenkt worden ant. XX 8[4]; b. j. II 13[2]. 6 b. Keth. 66b. 7 Ebenda, b. Joma 39b. 8 J. J. I 8 f.; Kel. XII[7]. 9 Schab. VI[5].

Jerusalemer Damenwelt; da sollen der Witwe des Hohenpriesters R. Jehoschua' namens Martha 2 Maß Wein zum täglichen Unterhalt von den Gelehrten festgesetzt worden sein, der Schwiegertochter des Naqdimon ben Gorjon 2 Sea = über 26 Liter Wein für die Woche[1]; da soll die Tochter des Naqdimon den Gelehrten geflucht haben, als sie bei der Festsetzung ihres Witwenunterhaltes nur 400 Golddenare täglich für ihre Luxusbedürfnisse berechneten[2]. Kein Wunder, daß jene Martha die große Not während der Belagerung Jerusalems (70 p.) nicht aushielt — und wenn sie in ihrer Sterbestunde all ihr Gold und Silber auf die Straße warf, so kam die Erkenntnis von der Wertlosigkeit des Geldes zu spät[3]. Interessant ist es, daß sich für die vornehmen Frauen Jerusalems gewisse Standespflichten herausgebildet hatten, so die, daß sie den zur Hinrichtung Hinausgeführten Weihrauch mit Wein vermischt zur Betäubung zu trinken geben ließen[4]; nach Abba Scha'ul hätten sie auch den Unterhalt der Frauen bestritten, die ihre Kinder für den Ritus der „Roten Kuh" aufzogen[5].

b. Die Vertreter der begüterten Bevölkerungsschicht.

Jerusalem hat von jeher das nationale Kapital des Landes angezogen — Großhändler, Grundbesitzer, Steuerpächter und Rentner[6].

Einzelne Vertreter dieser Kreise begegnen als Mitglieder des Synedriums. Der Ratsherr[7] Nikodemus war begütert: er soll 100 römische Pfund Harze und Salben zu Jesu Begräbnis gebracht haben[8]. Jerusalemer Großhändler in Getreide, Wein und Oel, Holz, die dem Rat zwischen 66 und 70 angehörten, nennt die rabbinische Literatur[9]. Besonders mit dem einen von ihnen, dem Getreidegroßhändler Nikodemus (Naqdimon ben Gorjon)[10], hat

1 E. R. I^16; b. Keth. 65^a. 2 b. Keth. 66^b; E. R. I^16: 500 Denare. 3 b. Git. 56^a. 4 b. Sanh. 43^a (Bar.), vgl. die Jesus zur Kreuzigung geleitenden „Töchter Jerusalems" (Lc. 23^27 ff.); von ihnen dürfte demnach der mit Myrrhe vermischte Wein (!), der Jesus vor (!) der Kreuzigung gereicht wird (Mc. 15^23; Mth. 27^34), stammen. 5 b. Keth. 106^a. 6 J. J. I 63f.; 37; 45. Smith I 367. 7 Joh. 7^50; 3^1 vgl. 12^42. 8 19^39. 9 J. J. I 42. 10 Ist er identisch mit dem Ratsherrn Nikodemus des Johannes-Evangeliums? Ein sehr angesehener und vornehmer Jerusalemer namens Gorjon (b. j. IV 3^9) bzw. Gurjon (6^1) wird von Josephus genannt; falls er identisch ist mit dem Vater des Naqdimon, lebte um 70 p. von der Familie: Gorjon, sein Sohn Naqdimon, sowie dessen Tochter (s. o.; letztere um 70 am Leben: Schlatter, Jochanan

sich die Überlieferung beschäftigt und uns von dem Luxus berichtet, der in seinem Hause herrschte, von der großzügigen — nicht immer von Ehrgeiz freien — Wohltätigkeit und von der Vernichtung seines Reichtums: in den Wirren vor der Zerstörung Jerusalems, nach Josephus im Winter 69/70 p., wurden seine mit Weizen und Gerste gefüllten Speicher vom Volke in Brand gesteckt[1]. Wenn das Synedriumsmitglied Joseph von Arimathia als euschemon[2] bezeichnet wird, so haben uns die Papyri gelehrt, daß der Ausdruck offenbar den reichen Grundbesitzer bedeutete[3]. In der Tat war er ein reicher Mann[4] und besaß im Norden der Stadt einen Garten mit in den Fels gehauenem Familiengrab[5]. Sein Grundbesitz dürfte in seiner Heimat zu suchen sein, da das Jerusalemer Grundstück offenbar noch nicht lange im Familienbesitz ist: das Grab ist neu ausgehauen.

Zu den begüterten Kreisen gehört der Priesteradel. In der Oberstadt wohnten die Hohenpriester Ananias[6], Jehoçadhaq[7], und, der Tradition nach, Hannas und Kajaphas. Das Haus, in dem Hannas als Ex-Hoherpriester und Schwiegervater des amtierenden Hohenpriesters wohnte, — zu ihm wurde Jesus dem Bericht des Johannes zufolge[8] nach seiner Gefangennahme zuerst geführt — hatte einen geräumigen Hof[9]; eine Türhüterin[10] und andere Dienerschaft[11] gehörten zum Haushalt. Das Grab desselben Hannas im Südosten der Stadt muß eine große, die Gegend beherrschende Anlage gewesen sein[12]. Der amtierende Hohepriester Kajaphas, zu dem Jesus sodann geführt wurde, wohnte in einem Haus, das Raum für eine außerordentliche Synedriums-Sitzung

ben Zakkai S. 67 Anm. 2). Dann aber kann der um 70 noch eine Rolle im öffentlichen Leben spielende Gorjon kaum vor der Jahrtausendwende geboren sein, der Sohn Nikodemus aber kann dann nicht zur Zeit Jesu bereits erwachsener Mann und Ratsmitglied gewesen sein.

1 b. Git. 56^{a}. Die Verbrennung der Getreidevorräte im aufständischen Jerusalem durch die Zeloten ist sicher überliefert: b. j. V 1^{4}; Tac. hist. V^{12}; E. R. I^{5}; Midhr. Qoh. VII^{11}, Schlatter, Joch. ben Zakkai S. 62. 2 Mc. 15^{43}. 3 Vgl. Leipoldt's Besprechung (Theol. Lit. Blatt 1918 Nr. 11) zu den von Rabel herausgegebenen Papyrusurkunden der Basler Universitätsbibliothek. 4 Mth. 27^{57}. 5 Joh. 19^{41} vgl. 20^{15}. 6 b. j. II 17^{6}. 7 E. R. I^{16}. 8 Joh. 18^{13}. Da Joh., zumal bei der Schilderung der Leidensgeschichte, offensichtlich eine Tosephta zu den Synoptikern darstellt, dürfte dieser Zug historisch sein. Dann ist auch eine doppelte Befragung des Petrus durch die Dienerschaft (bei Hannas und Kajaphas) und Verleugnung seiner Jüngerschaft, wie sie Joh. berichtet, glaubhaft. 9 Joh. 18^{15}. 10 18^{16}. 11 18^{18}, wo die Abteilung, die Jesus gefangen nahm, einbegriffen sein wird. 12 b. j. V 12^{2}.

bot[1] und offenbar ein Torgebäude besaß[2]; eine größere Zahl von Dienern[3] und Mägden hatte er im Dienst[4].

In den Häusern der hohenpriesterlichen Familien hat nach der Überlieferung großer Luxus geherrscht[5]. So wird berichtet, daß Martha[6] aus der hohenpriesterlichen Familie Boethos so verwöhnt war, daß sie, als sie ihren Gatten Jehoschua' ben Gamliel am Versöhnungstage, an dem alles barfuß zu gehen hatte, amtieren sehen wollte, sich Teppiche von ihrem Hause bis zum Tempeltore legen ließ[7]. Die Mütter der Hohenpriester sollen die Totschläger, die in Freistädte geflohen waren, welche sie erst beim Tode des im Amte befindlichen Hohenpriesters verlassen durften, mit Nahrung und Kleidung versorgt haben, um zu verhindern, daß diese Männer um den Tod ihrer Söhne beteten[8]. Von Aufwendungen der Hohenpriester-Mütter ist weiter die Rede im Zusammenhang mit dem Versöhnungstage. An diesem trug nämlich der Hohepriester während des „Gemeindegottesdienst" genannten Teiles des Ritus, wozu der Dienst im Allerheiligsten gehörte, weiße Gewänder, während des „Einzeldienstes" das hohepriesterliche Prachtornat[9]. Nun war es sein Vorrecht, dazu ein eigenes Untergewand — einen bis zu den Knöcheln reichenden, eng anliegenden Leibrock[10] — zu tragen, den ihm seine Mutter zu stiften pflegte und der der Gemeinde zufiel, die 30 Minen zur Anschaffung zuschoß. Die Mutter des Hohenpriesters Rabbi (so!) Jischma'el ben Phiabhi (bis 61 p.) stiftete ihm einen Leibrock im Werte von 100 Minen, d. h. eines Talentes, und die Mutter des Hohenpriesters Rabbi (so!) El'azar ben Charsom[11] einen, der 20000 — Minen müßte man nach dem Zusammenhang ergänzen, wahrscheinlich ist Denare (d. h. 2 Talente) gemeint — kostete und

1 Mth. 26^{57}; Mc. 14^{53}; Lc. 22^{66}. 2 Mth. 26^{71}; Mc. 14^{68}. 3 Mth. 26^{51}; Mc. 14^{47}; Lc. 22^{50}; Joh. 18^{10} und Joh. 18^{26}: Knechte des Hohenpriesters bei Jesu Gefangennahme beteiligt; danach auch Mth. 26^{58}; Mc. 14^{54}; Lc. 22^{55}. 4 Knechte der Hohenpriester auch Tos. Men. XIII^{21}; ant. XX 8^{8}; 9^{2}. 5 Polygamie s. S. 9. 6 E. R. I^{16} heißt sie Mirjam, Jebh. VI^{4} und b. Jebh. 61^{a} sowie b. Git. 56^{a} dagegen Martha. 7 E. R. I^{16}. 8 Mak. II^{6}. 9 über dieses ant. III 7^{4-7}, weitere Stellen Sch. II 319 Anm. 6. 10 ant. III 7^{2} vgl. 7^{4} Anfang beschrieben. 11 Er ist als reicher Schriftgelehrter der hadrianischen Zeit E. R. II^{2} genannt; von den Hohenpriestern vor 70 p., die El'azar hießen, ist uns durch Josephus eine andere Genealogie bezeugt. Beides spricht für die von Schlatter (Tage 54—6) auch anderweit begründete Gleichsetzung mit „El'azar, dem Priester", dem aus den Münzen des Barkokhba-Aufstandes (132—5 p.) bekannten Hohenpriester des Aufstandes.

aus so durchsichtigem Stoff gewebt war, daß die Priester ihn für unzulässig erklärten[1].

Das hohepriesterliche Amt selbst erforderte Vermögen, es sei nur an die Opfer des Versöhnungstages erinnert, die der Hohepriester aus eigenen Mitteln bezahlen mußte[2]. Wiederholt[3] ist der von Jehoschua' ben Gamliel (ca. 63—65 p.) berichtete Fall eingetreten, daß das hohepriesterliche Amt erkauft wurde. Drei Kab (zu 2,02 li[4]) Denare soll seine Gattin Martha (bzw. Mirjam) dem König Jannäus — so ist, vermutlich absichtlich, für Agrippa II. gesagt (Jannäus regierte 103—76 a.!); Agrippa[5] wird in der rabbinischen Literatur sehr günstig beurteilt — zu diesem Zweck gezahlt haben[6].

Über die regelmäßigen Einkünfte der Hohenpriester hören wir nie etwas. Nun berichtet Josephus, daß in den aufgeregten Jahren vor Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges 66 p. „die Hohenpriester so weit in ihrer Schamlosigkeit gingen, daß sie es wagten, ihre Knechte auf die Tennen zu schicken, um die den Priestern geschuldeten Zehntabgaben zu rauben"[7]; „und so kam es, daß diejenigen von den Priestern, die bislang von dem Zehnten gelebt hatten, aus Nahrungsmittelmangel starben[8]." Dazu kommt eine tannaitische Nachricht, wonach die Priester ursprünglich die ihnen zukommenden Felle der Opfertiere in der Zelle des Hauses Parwa im Tempel aufbewahrten und abends an die Tagesdiensthabenden der diensttuenden Priesterabteilung — es gab 24 Abteilungen, die sich wöchentlich ablösten — verteilten. Da kamen Gewalttätige, die „Großen der Priesterschaft" d. h. dem Zusammenhang nach die Glieder der hohenpriesterlichen Familien, und raubten die Felle[9]. Die beiden Zeugnisse legen übereinstimmend den Schluß nahe, daß der hohepriesterliche Adel mindestens an einem Teil, vielleicht an der Gesamtheit der Einnahmen der einfachen Priester[10] unbeteiligt war. Woher bezog er seine Einkünfte? Auffallend ist zunächst der Reichtum des Priesteradels[11] im Vergleich zur schlechten Lage der Leutpriester; sodann ist daran zu erinnern, daß der Adel im

1 Über den Leibrock b. Joma 35^b (Bar.) und Tos. Joma I, Schlatter, Tage 54 f. 2 ant. III 10^3 vgl. Lev. 16^3. 3 z. B. II. Makk. $4^{7-10. 24. 32}$. 4 Dalman, W. B. unter qabh. 5 Der Talmud unterscheidet nicht zwischen Agrippa I. und II. und kennt vielleicht nur einen von beiden. 6 b. Jebh. 61^a. 7 ant. XX 8^8 vgl. 9^2. 8 ant. XX 9^2 vgl. 8^8. 9 b. Pes. 57^a (Bar.). 10 kohen hedhjot im Gegensatz zu 11 gedhole khehunna.

besonderen Maße am Tempelschatz interessiert erscheint und die Stellen der Tempelschatzmeister mit seinem Nachwuchs besetzte[1]. Nehmen wir endlich dazu eine Parallele aus dem heutigen Palästina, wo innerhalb des Klerus der griechischen Kirche die Angehörigen des Klosters vom Heiligen Grab, meist Griechen, die großen Einkünfte beziehen, während die arabischen Landpriester in ärmlichen Verhältnissen leben — was während des Krieges einen jahrelangen Streik der letzteren zur Folge hatte[2] —, so legt sich die Vermutung nahe, daß der Priesteradel seine regelmäßigen Einkünfte vom Tempelschatz bezog. Daneben sind sonstige Einkünfte zu nennen. Ein Teil der Familien mag Grundbesitz besessen haben, wie zum Beispiel El'azar ben Charsom, der vielleicht hierher gehört[3] und der von seinem Vater 1000 Dörfer und 1000 Schiffe geerbt und so viele Sklaven gehabt haben soll, daß diese ihren eigenen Herrn nicht kannten[4]. Es ist weiter zu erinnern an den Opferviehhandel, den vielleicht die hohepriesterliche Familie Hannas unterhielt[5], an die oben genannte Beraubung der niederen Priester und sonstige Gewaltsamkeiten[6], an Fälle von Bestechlichkeit[7]. Eine starke Vetternwirtschaft begegnet uns außerdem bei der Besetzung der einträglichsten und einflußreichsten Beamtenstellen am Tempel, wie Schatzmeister, Priesterobersten[8] sie innehatten[9]. Der Sohn des Hohenpriesters Ananias, Ananos, begegnet 52 p. als Tempelhauptmann[10], wie der im Range unmittelbar nach dem Hohenpriester kommende Vorsteher der Priesterschaft hieß[11]; ein anderer Sohn desselben Ananias, El'azar, bekleidet kurz vor 66 p. das gleiche Amt[12].

II. Der Mittelstand.

Neben dem Großhändler, der die Waren von weither einführt und in großen Magazinen unterbringt, steht der Kleinhändler, der seinen Laden in einem der Bazare hat[13]; ferner

1 b. Pes. 57ª (Bar.); Tos. Men. XIII[21]. 2 Mitteilung meines Vaters. 3 s. S. 12 Anm. 11. 4 b. Joma 35ᵇ (Bar.); vgl. E. R. II[3]. 5 J. J. I 55. 6 Auch der b. Pes 57ª (Bar.) berichtete Fall des Raubes von Sykomorenstämmen in Jericho gehört dem Zusammenhang nach hierher. 7 z. B. vita 39. 8 ammarkal; Sch. II 326 f.: Schatzbeamte. 9 b. Pes. 57ª (Bar.); Tos. Men. XIII[21]. 10 ant. XX 6[2] vgl. b. j. II 12[6]. 11 = seghan ha-kohanim vgl. Sch. II 320 f. 12 ant. XX 9[3]; b. j. II 17[2]. 13 Die ägyptischen Papyri unterscheiden zwischen den emporoi (Großhändlern) und kapeloi (Kleinhändlern) M.-W. I[1] 268.

gehören die Gewerbetreibenden, soweit sie Besitzer von Werkstätten sind und nicht um Lohn bei anderen arbeiten[1], durchweg dem Mittelstande an: Fabrikbetriebe begegnen nicht. Das gilt für das Jerusalem der Zeit Jesu ebenso wie im allgemeinen für das heutige.

Bestimmte Angaben über die Vermögenslage dieser Kreise begegnen sehr selten. Mit Übertreibungen, wie der, daß ein Jerusalemer Bürgersmann ein Maßgefäß[2] voll Denare hat[3], oder der, daß ein Schneider Jerusalems über 2 Kor (d. h. ca. 730 li.[4]) Denare verfügt[5], ist nichts anzufangen. Es besagt auch nicht viel, wenn wir wahrscheinlich machen können, daß man Ersparnisse gern in Schmuck — schon damals war es Sitte, Geldstücke zu durchbohren und als Kopfschmuck zu tragen — anlegte[6]. Aber so viel ist deutlich zu ersehen, daß sich diese Kreise am besten standen, soweit sie mit dem Tempel und den Pilgern zu tun hatten. Die Tempelbeamten und -arbeiter wurden sehr gut bezahlt; daran erinnert der übertreibende Bericht, wonach die Schaubrotbäcker und Räucherwerkhersteller erst 12, dann 24 (nach R. Jehudha sogar 48) Minen (= ca. $^1/_8$, $^1/_4$, $^1/_2$ Talent) täglich (!) erhalten hätten[7]. Während die übliche Praxis war, den Lohn nur, wenn es ausdrücklich verlangt wurde, täglich, sonst innerhalb 12 bezw. 24 Stunden nach Beendigung der Dienstzeit, auszubezahlen[8], befolgte man am Tempel die alttestamentliche Vorschrift, den Lohn noch am selben Tage auszubezahlen[9], peinlich[10]. So gewiß es als schweres Vergehen galt, das Heiligtum zu übervorteilen, so gewiß gehörten großzügige Geschäftsführung und soziale Maßnahmen zu seiner Ehre[11].

Von den Pilgern lebte fast ausschließlich das Gastwirtsgewerbe[12]; sie werden zumeist wohl in großen Räumen mit Platz für Reit- und Lasttiere nach Art der heutigen Chane untergekommen sein. Beim ersten[13] und, nach überwiegender Anschauung, auch beim zweiten Passah[14], auf der Laubhüttenfestwallfahrt[15] und bei der Darbringung von Erstlingen[16] war man verpflichtet, in Jerusalem zu übernachten. Nur technische

1 Der gleiche Unterschied im zeitgenössischen Ägypten M.-W. I^1 260. 2 ʻillitha. 3 b. B. B. 133^b. 4 Dalman, W. B. unter kor. 5 E. R. I^1. 6 Kel. XII^7; vgl. E. R. II^{12}. 7 b. Joma 38^a. 8 B. M. IX^{11-12}, Str.-B. I 832. 9 Dt. 24^{15}. 10 ant. XX 9^7. 11 J. J. I 12f. 29. 12 J. J. I 68. 13 b. Pes. 95^b und öfter vgl. Dalman, Orte und $Wege^2$ S. 255. 14 Tos. Pes. VIII^8; zweites Passah vgl. J. J. I 88. 15 b. Sukka 47^a. 16 b. Sukka 47^b (Bar.).

Schwierigkeiten hatten dazu geführt, ein Groß-Jerusalem zu bilden, indem man Beth-Phage mit in den Übernachtungsbezirk einbezog[1]. Diese Erleichterung fiel wohl für den achten Tag des Laubhüttenfestes (kaum für die Darbringung der Erstlinge) weg; auch das Passahmahl scheinen alle Pilger in Jerusalem selbst eingenommen zu haben[2]. Nun gab es eine Vorschrift, die wenigstens von denen vertreten wurde, die der Ansicht waren, Jerusalem sei nicht an die Stämme verteilt worden, sondern gemeinsamer Besitz von ganz Israel verblieben, wonach es verboten war, in Jerusalem Häuser zu vermieten, weil diese gemeinsamer Besitz von ganz Israel seien. Ja, nach R. El'azar ben Çadhoq, der in Jerusalem aufgewachsen ist[3], durfte man nicht einmal Lagerstätten vermieten. Es folgt aber die Beschreibung der Praxis: „Deshalb nahmen die Herbergswirte die Felle der Opfertiere (ihrer Gäste) mit Gewalt an sich. Abbaje sagt: Daraus ist zu entnehmen, daß es Sitte ist, daß man Krug und Fell dem Wirt zurückläßt[4]." Abbaje führt die zu seiner Zeit (nach 300 p.) geübte Sitte auf das Gewohnheitsrecht der Jerusalemer Wirte, die Felle der Opfertiere zurückzubehalten, zurück. Daß diese sich damit eine bedeutende Einnahme verschafften, geht daraus hervor, daß das Fell, allerdings vom ägyptischen Schafe, 4—5 Sela' =

1 J. J. I 70. 2 Die Vorschrift Mak. III[3] u. ö. sagt, daß man den geißele, der „geringes Heiliges außerhalb der Mauer [von Jerusalem] esse", wobei nach 'Ed. VIII[6] die reale Existenz der Mauer nicht notwendige Voraussetzung war; zu diesem „geringen Heiligen" gehörte das Passah. Nun bezeichnet choma zwar die Stadtmauer von Jerusalem, wird aber Men. VII[3] und öfter auf die — wohl fiktive — Mauer von Beth-Phage gedeutet. Es könnte also das Essen des Passahtieres auch im Bezirk von Groß-Jerusalem erlaubt gewesen sein. In der Tat lesen wir b. Pes. 91[a], daß man für einen in einem heidnischen Gefängnis befindlichen Gefangenen, dem die Freilassung zugesichert ist (vgl Pes. VIII[6]), das Passah besonders schlachtet — vorausgesetzt, daß sich das Gefängnis innerhalb der „Mauer" von Beth-Phage befindet. Aber die Regel war es keineswegs, das Passahopfer außerhalb der Stadtmauer Jerusalems zu essen. Wissen wir doch, daß die Strenggesetzlichen („Genossen", chabherim) nicht einmal innerhalb Jerusalems überall „geringes Heiliges" aßen, sondern von den „die zwei biç'in" genannten Stadtteilen den oberen ablehnten und nur den unteren gelten ließen (Tos. Sanh. III[4]). Für die Praxis werden wir uns daher mit Recht an Jesu Passahmahl — die Synoptiker schildern das Abendmahl als Passahmahl — halten; er ißt es, obwohl er im Bezirk von Groß-Jerusalem übernachtet, in der Stadt. 3 Es dürfte der Ältere gemeint sein (s. Strack, Einl. S. 124 und 130). 4 b. Joma 12[a] (Bar.); b. Megh. 26[a].

16—20 Denare wert war[1]; zum Vergleich diene der Verdienst eines Tagelöhners: im Durchschnitt 1 Denar täglich. Gelegentlich beteiligte man sich auch am Passahmahl des Wirtes gegen Bezahlung; fiel der Passahabend auf einen Sabbath, so ließ man den Mantel bei dem Wirte als Pfand zurück und verrechnete mit ihm nach dem Feste[2].

Bedeutende Einnahmen aus dem Pilgerverkehr flossen dem Nahrungsmittelhandel und -gewerbe zu. Zunächst ist an die Opfer zu erinnern, die der Pilger darbringen mußte und die je nach dem Zweck seiner Wallfahrt verschieden waren. Am Passahfeste war es das Passahlamm[3] und freiwillige Opfer[4]; dazu kamen die 4 Becher Weins[5], die bitteren Kräuter[6], der süße Brei, das ungesäuerte Brot. Viel bedeutender noch als diese durch kultische Verpflichtungen veranlaßten Ausgaben waren die Luxusausgaben für Nahrungsmittel, die sich der Pilger leistete. Mit begeisterten Worten preist Philo die Festtage in der heiligen Stadt als sorgloses Aufatmen im ruhelosen Leben[7]. Zum vollen Wohlbefinden aber gehörte, daß man in Bezug auf Essen und Trinken üppig lebte. „Sie schmausten sieben Tage lang und scheuten dabei keinen Aufwand“, so schildert Josephus die Passahfeier des Volkes. Dazu kam, daß man zu dieser Art Luxus nicht nur berechtigt, sondern geradezu verpflichtet war, denn das Geld vom zweiten Zehnten mußte in Jerusalem verzehrt werden und sollte, der Vorschrift gemäß[8], in Vieh und Rauschtrank und allem, wonach man Verlangen hatte, angelegt werden. Dementsprechend sagt die Mischna[9], daß der 2. Zehnt zu dem, was zum Essen, Trinken und Salben gehört, verwendet werden soll; „zu Schmausereien“ sagt Josephus[10]. Im einzelnen hören wir, daß

1 Krauss, T. A. II 113, vgl. über den Wert der Felle Philo, de spec. leg. I, de sacerd. honoribus 4. 2 Schab. XXIII ^{1}; nach b. Schab. 148 ^{b} dürfte nur die obige Deutung zulässig sein. 3 Die Zahl der Passahtiere J. J. I 96. 4 Brand- und Mahlopfer Chagh. I ^{3}. 5 Pes. X ^{1}. 6 vgl. die J. J. I 37 genannten Händler, die den Leuten zuriefen: „Kommt und kauft die vorschriftsmäßigen Gewürze.“ Nach der einleuchtenden Erklärung von Prof. Kahan ist taggere charakh = Händler mit gerösteten Körnern zu fassen; bei der von Raschi (vgl. Hierschensohn S. 133) vertretenen Deutung: Händler am Gitterfenster wäre der Plural charakkin zu erwarten. Die auch zum heutigen Jerusalemer Straßenbild gehörigen Verkäufer von gerösteten und ähnlichen Leckerbissen haben in der Passahzeit den Verkauf von Gewürzen hinzugenommen. 7 de mon. II ^{1} vgl. ant. XV 3 ^{3} u. 5. 8 Dt. 14 ^{26}. 9 M. Sch. II ^{1}. 10 ant. IV 8 $^{8.22}$.

man — wie noch heute der Araber — den Hauptwert auf den Genuß von Fleisch legte: „Solange das Heiligtum stand, gab es keine Freude ohne Fleisch.“[1] Man kaufte sich Wild, besonders Gazellen, oder Vieh[2] und hatte die Wahl, das Tier als profan zu schlachten oder als Mahlopfer — wobei die Fettstücke auf den Altar kamen, das Tier dem Eigentümer blieb — darzubringen[3]. So war es z. B. vielfach Sitte, am Passahabend auch ein Festopfer (Mahlopfer) darzubringen, das man vorher oder nachher aß, falls die Passahrationen knapp waren; dagegen war es nicht üblich, wenn das Passahopfer reichlich war[4]. Dabei mag man sich oft zum Ankauf eines Tieres zusammengetan haben; nur so erklärt sich die Stelle, wonach die Schule Schammaj's verlangt, daß für das Festbrandopfer (die Brandopfer, die ja dem Darbringer selbst nicht zugute kamen, durften nicht vom 2. Zehnt-Geld bezahlt werden) 2 Silber-Ma'a, für das Mahlopfer 1 Silber-Ma'a angelegt werden solle; die Hillelianer vertauschten die beiden Summen[5]. Für 1 Ma'a = $^1/_6$ Denar[6] bekam man natürlich kein ganzes Tier. Haushalte mit vielen Essern waren stärker auf Mahlopfer angewiesen; wer dagegen wenig Esser hatte und vermögend war, konnte sich mehr Brandopfer leisten[7]. Zum Trinken kaufte man Wein[8], der auch durch Honig gesüßt wurde[9] und Tresterwein[10]. Sonst legte man den 2. Zehnt in Fischen[9], Öl[11], Früchten (Oliven, Weintrauben[12], Walnüssen, Mandeln[13]) und Gemüsen (Kopf-Lauch[14], Bockshornklee-Schößlingen[15], Linsenwicken[16]) und Zutaten zum Backen[17] an. Den Kindern schenkte man Geröstetes und Nüsse als Leckerbissen[18]. Nun mag man den zweiten Zehnt zum Teil in natura mitgebracht haben; die Regel war jedoch, daß man ihn bar mitbrachte und in Jerusalem anlegte[19]. Vielfach hinterlegte man das Geld in einer Garküche — d. h. einem Laden, in dem fertige Speisen verkauft wurden — und verzehrte den Gegenwert[20].

Auch die übrigen Jerusalemer Gewerbe haben mehr oder weniger durch den Pilgerverkehr verdient. Um das Gebot, am Feste fröhlich zu sein, zu erfüllen, mußte man auch die Frauen

1 b. Pes. 109[a] (Bar.). 2 M. Sch. I[3. 4]; III[11]. 3 M. Sch. I[3. 4]; ant. IV 8[8]. 4 Pes. VI[3]. 5 Chagh. I[2–3]. 6 Str.-B. I 293. 7 Chagh. I[5]. 8 M. Sch. I[3. 4]; III[12]; b. Pes. 109[a] (Bar.). 9 M. Sch. II[1]. 10 M. Sch. I[3]. 11 Pes. VII[3]. 12 M. Sch. I[4]. 13 M. Sch. I[3]. 14 M. Sch. II[1]. 15 M. Sch. II[3]. 16 M. Sch. II[4]. 17 M. Sch. II[1]. 18 b. Pes. 108[b]/109[a] (Bar.) 19 M. Sch. I[5–6]. 20 M. Sch. II[9–10].

erfreuen. Die babylonischen Juden beschenkten ihre Frauen zum Passahfest mit bunten Gewändern, die palästinischen mit gebleichten Leinengewändern[1]; man wird diese vielfach in der heiligen Stadt gekauft haben. Es ist überhaupt anzunehmen, daß man Jerusalem-Andenken mit nach Hause nahm[2]. Daneben äußerte sich die Freigebigkeit in Stiftungen an den Tempel, die den Jerusalemer Gewerben Aufträge einbrachten.

Zum Mittelstand sind die Priester zu rechnen. Fast sämtliche Leutpriester wohnten über Judäa verstreut, in 24 Priesterwachen eingeteilt. Die von ihnen, die in Jerusalem wohnten, scheinen in Bezug auf Besitz oder Bildung gehoben gewesen zu sein. Eine wohlhabende Priesterfamilie, die seit Generationen in Jerusalem wohnte, war die des Josephus[3]. Ziemlich groß ist die Zahl der Jerusalemer Priester, die als Schriftgelehrte Bildung besaßen: so der Tempelhauptmann Chananja[4]; der Vorsteher einer Priesterabteilung Zenon[5]; die Priester, in deren Familie sich das Vorsteheramt an der hellenistischen Synagoge forterbte[6]; der Pharisäer und Priester Gozoros, der 66/7 p. an einer Gesandtschaft nach Galiläa teilnimmt[7]; der Schüler des R. Jochanan ben Zakkai, der Priester Jose[8]. Priesterliche Schriftgelehrte haben wir vielleicht auch in dem Geschlecht Rabban Jochanan in Jerusalem zu sehen. Es gab, heißt es, in Jerusalem eine Familie, deren Söhne mit 18 Jahren starben. Jochanan ben Zakkai, um Rat befragt, spricht die Vermutung aus, daß es sich um Nachkommen 'Elis handle, an denen sich der diesen angedrohte Fluch[9] auswirke. Er empfiehlt ihnen Beschäftigung mit dem Gesetze, wodurch der Fluch tatsächlich abgewendet wird und, einem noch heute bei den Juden Palästinas anzutreffenden Namenglauben folgend, nannte sich das Geschlecht, um den Fluch endgültig abzuwenden, nach Jochanan[10]. Nun aber war 'Eli, der Priester von Silo[11], aus aaronitischem Geschlecht[12], seine Nachkommen Priester und z. T. also vielleicht Schriftgelehrte. Wenn dagegen der

1 b. Pes. 109a (Bar.). 2 J. J. I 8f. 3 Vita 1; s. S. 23. 4 Pes. I6 u. ö. 5 Schl., G. J. 216f. 6 J. J. I 76. 7 Vita 39; auch Jozaros ist als Name überliefert. 8 Abh. II8. 9 1. Sa. 2³³. 10 b. R. H. 12a. 11 1. Sa. 1⁹. 12 Sein Enkel Achitubh 1. Sa. 14³ hat einen Sohn Achimelekh 1. Sa. 22²⁰, der als Nachkomme des Ithamar bezeugt wird (1. Chr. 24³), des jüngsten Sohnes Aarons (1. Chr. 24¹; Ex. 6²³). Es ist zu beachten, daß für die Feststellung von Genealogien den Zeitgenossen Jesu das Schriftzeugnis genügte und historisch-kritische Bedenken über seine Bewertung nicht in Frage kamen.

Hohepriester Jehoschua' ben Gamliel[1] als Rabbi bezeichnet wird, so ist das nach dem, was wir über die Hohenpriester wissen, nicht sehr wahrscheinlich und dürfte auf irrige Verbindung seines Vaters mit dem bekannten Schriftgelehrten Gamliel[2] zurückzuführen sein. Und daß der Levit Barnabas, der offenbar bei Jerusalem Grundbesitz hatte, ein aus Cypern gebürtiger hellenistischer Jude[3], wirklich niederer Kultbeamter war, erscheint angesichts der geistigen Bedeutung des Mannes unwahrscheinlich; es soll wohl nur gesagt werden, daß er zum Stamme Levi gehörte.

Hinsichtlich der Einkünfte der Priester haben wir scharf zwischen den Vorschriften und der Wirklichkeit zu scheiden. Für die Vorschriften kann auf die vorzügliche Zusammenstellung Schürer's[4] verwiesen werden; danach müßte man erwarten, daß die Priester in außerordentlich günstigen Verhältnissen lebten. Wie aber war es in Wirklichkeit um die Einnahmen bestellt? Wir wissen, daß die Strenggesetzlichen gewisse Abgaben mit großer Gewissenhaftigkeit entrichtet haben; aber das war nur ein kleiner Kreis. Wie verhielt sich die Menge des Volkes? Schon die Vergegenwärtigung der Größe der staatlichen Abgaben, zusammengenommen mit den vielen und schweren Abgaben für Kultus und Priester, macht es sehr unwahrscheinlich, daß die letzteren allgemein vorschriftsmäßig gezahlt wurden. In der Tat hören wir zahlreiche Klagen in dieser Richtung[5]; ein ganzer Traktat der Mischna[6] befaßt sich mit der Behandlung der Demaj-Früchte, d. h. solcher Früchte, bei denen es unsicher ist, ob von ihnen die Priester-Zehnt-Hebe[7] und der zweite Zehnt abgehoben worden ist; in Galiläa hat man zwar den Zehnten[8] gekannt, aber nicht die Priesterbannung, d. h. die Weihung von Gegenständen zu Gunsten der Priester[9]; Philo scheint die Priesterhebe[10] überhaupt nicht zu kennen[11]; und der Ausdruck für die Ungebildeten, 'am ha-areç, bezeichnet geradezu die, von denen pünktliche Erfüllung der Gesetzesvorschriften nicht erwartet werden darf. Schon aus alledem ersehen wir, daß die gesetzlichen Vorschriften keineswegs allgemein beobachtet wurden. Von großer Wichtigkeit für die Beurteilung des Wertes der theoretischen Vorschriften ist

1 s. S. 13. 2 act. $5^{34\text{ ff.}}$; 22^{3}. 3 act. $4^{36\text{ f.}}$. 4 Sch. II 301—312. 5 z. B. Abh. $V^{8\text{ f.}}$; vgl. Mekhiltha zu Ex. XIX^{1} und die Parallelen Schl., Jochanan ben Zakkai S. 67 mit Anm. 2. 6 Demaj. 7 d. i. 1 % der Ernte. 8 vita 12. 15. 9 Nedh. II^{4}. 10 Teruma d. i. ca. 2 % der Ernte. 11 s. S. 22 Anm. 11.

die Tatsache, daß wir nur von den folgenden Einkünften der Priester sicher nachweisen können, daß sie bezahlt worden sind, wobei die Frage, in welchem Umfange, noch offen bleibt. I. Die Anteile von den Opfern, die die jeweils in Jerusalem amtierenden Priester erhielten. „Wisset ihr nicht, daß die, die den Dienst am Heiligtum verrichten, von dem, was aus dem Heiligtum stammt, essen, und die am Altar Dienst tun, auch am Altar (d. h. seinen Opfern) Anteil haben?“ sagt Paulus[1]. Von den zwei Tauben, die Maria in Jerusalem darbringt[2], ist die zum Sündopfer bestimmte, wie üblich, dem Priester zugefallen[3]. Einzelnachrichten, wie die über die Verlosung der Priesteranteile[4], über die Tätigkeit des Tempelarztes bei Unterleibserkrankungen[5] und über die verdauungsfördernde Wirkung des Gichon-Wassers, das die Priester nach zu reichem Fleischgenuß tranken[6], tragen unverkennbar den Stempel der Geschichtlichkeit. Zu den Opferanteilen gehörten auch die Felle der Sünd-, Schuld- und Brandopfer, über deren Verteilung uns konkrete Einzelzüge berichtet werden[7]. II. Auch die Erstlingsfrüchte sind dargebracht worden; das zeigt die anschauliche Schilderung der dabei stattfindenden Prozession[8], vor allem die Nachricht, daß König Agrippa sich an der Darbringung beteiligte[9]. Die III. Abgabe an die Priester, die wir mit Sicherheit nachweisen können, fehlt merkwürdigerweise in den zeitgenössischen Zusammenstellungen der Priestereinkünfte[10] durchweg: der Zehnt des Bodenertrages; der Grund ist, daß nur die mosaische Vorschrift, nicht die Praxis, diesen Zusammenstellungen zu Grunde liegt. Durch Josephus wissen wir sicher, daß der nach dem mosaischen Gesetze den Leviten zustehende Zehnt[11] bereits vor Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges (66 p.) den Priestern entrichtet wurde. Er berichtet, daß die Hohenpriester durch ihre Knechte den den Priestern zustehenden Zehnt wiederholt von den Tennen wegnehmen ließen[12]; daß

1 1. Ko. 9^{13} vgl. 10^{18}; Hebr. 13^{10}. 2 Lc. 2^{24}. 3 ant. III 9^{3}. 4 Schab. XXIII ^{2}. 5 J. J. I 28. 6 Abhoth de R. Nathan 35, Neubauer, géogr. S. 145. 7 b. Pes. 57^{a} (Bar.) vgl. b. B. Q. 109^{a}|110^{b}; b. Tem. 20^{b}. 8 Bik. III $^{1-9}$. 9 Bik. III ^{4}; Agrippa I. oder II.? 10 ant. IV 4^{4}; 8^{22}; III 9^{1-4}; Philo, de spec. leg. I de sacerd. honoribus 1–6 § 131–161; Challa IV $^{9-11}$ und die Hinzufügung zu Challa IV ^{11} in der Münchner Talmudhandschrift (deren Lesarten Goldschmidt, der babyl. Talmud, bietet) = b. B. Q. 110^{b}. Weitere rabbinische Stellen s. Sch. II 301 Anm. 6. 11 Num. 18^{21-32}. 12 ant. XX 8^{8}; 9^{2}.

seine Mitgesandten den ihnen als Priestern zustehenden Zehnt in Galiläa in Empfang nahmen; daß er selbst, obwohl Priester, hierauf verzichtet habe[1]. Auch der Hebräerbrief bezeugt das Zehnten an die Priester: „Diejenigen der Söhne Levi's, die das Priestertum innehaben, sind beauftragt, vom Volk nach dem Gesetz den Zehnten zu erheben“[2]. Und Pseudo-Hecataeus von Abdera redet von den Priestern der Juden als denen, „die den Zehnten der Früchte erhalten“[3]. Wenn der Talmud an verschiedenen Stellen die Meinung vertritt, daß der Zehnt den Leviten und nicht den Priestern bezahlt werde[4], so erklärt sich das aus exegetischen Erwägungen zu der alttestamentlichen Vorschrift und besagt umso weniger, als an anderen Stellen im Talmud deutlich Ablieferung an die Priester als die Praxis vorausgesetzt wird. Es wird nämlich erörtert, warum die Leviten durch Entziehung des Zehnten gemaßregelt worden seien[5]; von dem Priester Rabbi El'azar ben 'Azarja, einem Zeitgenossen R. Aqibha's, wird Erheben des Zehnten berichtet[6]; man redet sprichwörtlich von dem Priester, der auf den Tennen herumstreift[7]. Endlich wird berichtet, daß der Hohepriester Jochanan (Hyrkan 135—104 a.) das Zehntbekenntnis abgeschafft habe[8], nach der rabbinischen zutreffenden Erklärung[9], weil der Zehnt nicht mehr den Leviten entrichtet wurde. — Auch Philo scheint einen Priesterzehnt[10] zu kennen. Aber bei näherem Zusehen erheben sich schwere Bedenken gegen seine Angabe. Philo kennt nämlich neben diesem Priesterzehnt einen Levitenzehnt und vertritt außerdem die Ansicht, daß der Priesterzehnt sich außer auf die Bodenerträgnisse auch auf das Vieh erstreckt habe[11]. Dann aber kann es sich bei dem Priester-

1 vita 12; 15. 2 Hebr. 7 5. 3 c. A. I 22 (§ 188). 4 M. Sch. V 9; Ter. IV 2 u. ö. 5 b. Jebh. 86 a vgl. b. Sota 47 b|48 a. 6 b. Jebh. 86 a. 7 b. Keth. 105 b. 8 M. Sch. V 15 = Sota IX 10. 9 b. Sota 47 b|48 a. 10 de virt. de hum. 10 § 95. 11 Levitenzehnt: de spec. leg. I de sacerd. honoribus 6. Philo's Priesterzehnt auch aufs Vieh bezüglich: de virt. de hum. 10 (§ 95). Interessant ist ein Vergleich von de sacerd. honoribus 1—2 mit der in der vorigen Anm. zitierten Stelle. An beiden Stellen werden die priesterlichen Einkünfte genannt:

de sac. hon. 1—2	de hum. 10
Teighebe	
Abgabe von Besitz an Früchten	Bikkurim
Bekhoroth	Bekhoroth
Abgabe von Einkünften an Früchten und Vieh.	Früchte- und Viehzehnt.

Der Vergleich zeigt, daß die Besitzabgabe den Bikkurim entspricht und der

zehnt Philos, was, soviel ich sehe, bisher nicht erkannt worden ist, nur um den zweiten Zehnt, zu dem der Viehzehnt gehörte, handeln; dieser aber wurde vom Besitzer in Jerusalem verbraucht. Geschichtlicher Wert kann mithin der Angabe Philo's, der in Ägypten lebte und die palästinische Praxis kaum näher kannte, nicht zugeschrieben werden. Ist der Priesterzehnt sonst sicher bezeugt, so bleibt noch die Frage, seit wann er entrichtet wurde. Die Abschaffung des Zehntbekenntnisses wird Rabbi Jochanan ben Zakkai[1] — das führt in die letzten Jahrzehnte vor 70 p. — und dem Hohenpriester Johannes Hyrcan[2] zugeschrieben. Die Tatsache, daß Pseudo-Hecataeus (vor 100 a.) vom Priesterzehnt redet, spricht für die zweite Angabe. Wir wissen, daß der Zehnt von den Strenggesetzlichen sehr peinlich abgeliefert worden ist, indem sie ihn selbst von den geringsten Gewürzpflanzen entrichteten[3], ja sogar von allem (Bodengewächs ist zu ergänzen), was sie kauften[4]. Die letztgenannte Maßnahme erfolgte wohl deshalb — wir kennen sie aus dem Gebet des Pharisäers im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner —, weil man nicht immer wissen konnte, ob der Erzeuger die Früchte schon in vorschriftsmäßiger Weise verzehntet hatte[5].

Ist es schon auffallend, daß wir nur diese drei Arten von Priester-Einkünften feststellen können, so wird der Nachweis, daß weite Kreise des Volkes die Abgaben an die Priester nicht oder ungenügend entrichteten und manche Abgaben vielleicht überhaupt nicht mehr entrichtet worden sind, vervollständigt durch das, was wir über die Vermögenslage der Priester wissen. Es wäre irrig, wollte man bei ihrer Beurteilung von den Verhältnissen des Priesters[6] Josephus, des Schriftstellers, ausgehen. Dieser Mann hat eine jahrelange, gründliche Erziehung genossen[7], zum Teil wohl in Tiberias[8], besitzt Äcker bei Jerusalem, wohl im Westen der Stadt[9], und lebt in Vielehe[10]. Aber er ist, schon seiner Abstammung nach, als dem vornehmsten Stamm inner-

(„Priester"-, tatsächlich zweite [S. 23]) Zehnt als Abgabe von den Einkünften gefaßt wird. Es ergibt sich ferner, daß Philo die Teruma nicht kennt.

1 Tos. Sota XIII 9, Schl., Jochanan ben Zakkai S. 29 Anm. 2. 2 M. Sch. V 15 = Sota IX 10. 3 Mth. 23 23; Lc. 11 42. 4 Lc. 18 12. 5 d. h. ob man es nicht mit Demaj-Früchten zu tun hatte. 6 vita 15. 7 vita 2. 8 vita 53. 9 vita 76; im westlichen Teil der Stadt und ihrer Umgebung ist nach der Zerstörung Jerusalems das Lager der X. Legion gewesen (b. j. VII 1 1—2), von dem vita 76 die Rede ist. 10 b. j. V 9 4; vita 75 f.

halb der ersten der 24 Priesterwachen angehörig[1], kein Beispiel für die allgemeine Lage der Leutpriester. Die Menge der Priester hat in knappen Verhältnissen gelebt. Als ihre Tennen geplündert werden, stirbt ein Teil der Priester den Hungertod[2] — nach des Josephus wohl etwas einzuschränkender Darstellung. Selbst Philo, der in gewählten Worten die reichen Einnahmen der Priester als Erweis für die Vorzüglichkeit des mosaischen Gesetzes schildert, muß zugeben, daß die Priester Überfluß hätten, wenn jeder vorschriftsmäßig seine Abgaben leistete, und daß es an der Gleichgültigkeit eines Teiles des Volkes liege, wenn die Priester in Armut gerieten[3].

III. Die Armut.

Es gibt keine[4] palästinischen Papyri. Wir sind daher für die Kenntnis der armen Bevölkerungsteile ganz auf die literarischen Quellen angewiesen, die hinsichtlich der Mitteilung von Einzelheiten sehr oft zu wünschen übrig lassen. Wohl hören wir von jener armen Jerusalemer Witwe, die zwei Lepta = $^1/_4$ As, also etwa einen Pfennig, für ihren Lebensunterhalt besaß und in die Tempelkollekte einlegte[5]. Oder von jener Frau, die nur eine Hand voll Mehl zum Speisopfer zu bringen hatte, was den diensttuenden Priester zu einer verächtlichen Bemerkung veranlaßte[6]. Oder von jenem Armen, der täglich 4 Turteltauben fing und davon zwei zum Tempel brachte, auch an dem Tage, an dem König Agrippa 1000 Opfer darbringen wollte und daher die Annahme anderer Opfer verbot[7]. Aber die Geschichtlichkeit der drei Erzählungen ist nicht sicher. Besitzen wir doch eine buddhistische Analogie, die sich besonders mit der Geschichte von den Scherflein der Witwe berührt, und eine andere, die mit der Geschichte des armen Taubenfängers verwandt ist[8]. Und tritt uns doch in dem zweitgenannten Fall mit dem Traum, der den Priester über den Wert des Speisopfers der Frau und dem Traum, der in dem dritten Fall den König Agrippa über den

1 vita 1. 2 ant. XX 8^8; 9^2. 3 de spec. leg. I de sac. hon. 5 § 153|5. 4 Abgesehen von den wenigen in Ägypten gefundenen Papyri, die sich auf Palästina beziehen: vgl. z. B. Pubblicazioni della Societa Italiana, Papyri greci e latini Vol. IV Nr. 406 (1917) aus dem 3. Jahrhundert a. 5 Mc. 12^{41-44}; Lc. 21^{1-4}. 6 Midhr. Lev. Rabba II[1] übersetzt von Wünsche, Leipzig 1884, S. 22. 7 Ebenda S. 21. 8 Haas, „Das Scherflein der Witwe" und seine Entsprechung im Tripitaka, Leipzig 1922.

Wert der Turteltaubendarbringung aufklärt, ein Motiv entgegen, das in der chinesischen Übersetzung der buddhistischen Analogie zu den Scherflein der Witwe besonders deutlich begegnet: der Wert der Gabe des Armen wird durch ein übernatürliches Wissen erkannt. Wir haben hier also keine sicheren Einzelangaben vor uns. Aber wenn wir oft auch gern mehr von diesen hätten, so reichen die Quellen doch aus, um ein Bild von der Zusammensetzung der armen Bevölkerungsteile zu erhalten.

Wir haben unter den Armen solche, die sich ihren Unterhalt erarbeiteten von denen, die teilweise oder ganz von Unterstützung lebten, zu unterscheiden.

1. Sklaven und Tagelöhner.

Sklavenhandel ist uns für das Palästina des 3. vorchristlichen Jahrhunderts durch Papyri[1], für das Jerusalem der Zeit Jesu durch den Auktionsstein für Sklaven[2] bezeugt. Sklavenhaltung hat in der Landwirtschaft keine große Rolle gespielt, diesen Eindruck vermitteln die rabbinischen und neutestamentlichen[3] Angaben ebenso wie die ägyptischen Papyri[4]. Wir treffen Sklaven vorwiegend in der Stadt als Haussklaven und auch hier, außer etwa am Hofe, nicht in allzu großer Zahl. Ein Jerusalemer Eunuch wird in der Mischna erwähnt[5] — vielleicht ist er Harems-Diener gewesen. Mehrmals begegnen Freigelassene. „Ist deine Tochter erwachsen, so laß deinen Sklaven frei und verheirate sie mit ihm" wird als Jerusalemer Spruch erwähnt[6]. Ein freigelassener Sklave steht im Dienste des Jerusalemer Arztes Tobias[7]; eine freigelassene Jerusalemer Sklavin hat man zur Zeit des Schema'ja und Abhtaljon (Zeit Herodes' I.) das Fluchwasser[8] trinken lassen[9]. Man hat behauptet, daß bereits während der Dauer des zweiten Staatslebens die Sklaverei eines geborenen Juden unmöglich gewesen sei[10]. Indes, die hierfür angeführten Stellen[11], wonach es jüdische Sklaven nur so lange gegeben habe, als das Jobeljahr beobachtet wurde, sind offenbar Spekulation. Nun ist mit der Feststellung, daß das Alte Testament mit der Sklaverei

1 s. S. 24 Anm. 4. 2 J. J. I 40. 3 Die Knechte in den auf dem Lande spielenden Gleichnissen Jesu werden, wie Mth. 20 1 ff. zeigt, auf längere Zeit (vgl. B. M. IX 11—12) gemietete Arbeiter sein. 4 M.-W. I 1 S. 260; 274. 5 Jebh. VIII 4. 6 b. Pes. 113a. 7 R. H. I 7. 8 Num 5 11 ff. 9 'Edh. V 6. 10 Das Folgende als Ergänzung zu dem J. J. I 57 Ausgeführten. 11 b. 'Ar. 29a und Par. (b. Qid. 69a; b. Git. 65a).

geborener Juden rechnet[1] und daß die rabbinische Literatur häufig von jüdischen Sklaven redet und ihre rechtliche Lage gegen die der heidnischen Sklaven abgrenzt[2], noch nicht gesagt, daß dem die Verhältnisse zur Zeit Jesu entsprechen. Für diese ist festzustellen, daß Josephus die Gültigkeit der alttestamentlichen Vorschrift[3], den jüdischen Dieb, der nicht den nötigen Schadenersatz leisten könne, als Sklaven zu verkaufen, für die Zeit Herodes' des Großen voraussetzt: er berichtet von der Verschärfung dieser Vorschrift durch den König[4]. Im übrigen ist festzustellen, daß die Frage, ob es Sklaven jüdischer Abstammung gegeben habe, deshalb nebensächlich ist, weil die heidnischen Sklaven meist die Beschneidung annahmen, also Juden wurden[5]. Es wird daher bestimmt, zu welchen Gebeten Sklaven verpflichtet waren[6], und wir treffen Sklaven, die für sich und ihren Herrn je ein Passahtier im Priestervorhofe schlachten[7]. Anders war ja auch ein Zusammenleben für den strengen Juden garnicht möglich. Zum mindesten sind die Freigelassenen als Proselyten anzusehen — außer etwa am Hofe, wo man sich an religiöse Bedenken wenig kehrte —, wie z. B. der Rat zur Verheiratung der Tochter mit dem freigelassenen Sklaven und das Trinken des Fluchwassers durch eine freigelassene Sklavin zeigt. In den meisten Fällen ist die Feststellung der Abstammung daher nicht möglich und auch von geringer Bedeutung.

Viel zahlreicher als die Sklaven waren die Tagelöhner, deren einen etwa ein Jerusalemer Reicher mietet, damit er als Läufer vor seinem Pferde herlaufe[8]. Ihr Verdienst betrug im Durchschnitt einen Denar[9] mit Beköstigung[10]. Der Arme, der vom Taubenfang lebt, fängt täglich vier Turteltauben, von denen er jeden Tag zwei opfert[11], was bei einem Taubenpreis von $^1/_4$ Denar[12] in Jerusalem einen Tagesverdienst von $^1/_2$ Denar bedeutet. Dieser Verdienst galt als notorisch gering[13].

1 Ex. 21^{2}; Lev. $25^{39.\,47}$ (Israelit); Ex. 21^{3} (Frau); 21^{7} (Tochter); 22^{2} (Dieb). 2 Der jüdische Sklave wird, wie der heidnische, ʻebed genannt. Er wird rechtlich den erwachsenen Kindern gleich gestellt, der heidnische Sklave den unmündigen (B. M. I^{5}; ʻAr. $VIII^{4\,f.}$; M. Sch. IV^{4}). 3 Ex. 22^{2}. 4 ant. XVI 1^{1}. 5 Sie hatten ein Jahr Bedenkzeit und wurden im Falle der Weigerung an Nichtjuden weiterverkauft, vgl. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums^{2} Leipzig 1894, S. 1524^{a}. 6 Ber. III^{3}. 7 J. J. I 57. 8 b. Keth. 67^{b} (Bar.). 9 Mth. 20^{9}; vgl., daß Tob. 5^{15} der Reisebegleiter des Tobias 1 Drachme und Verpflegung erhält. 10 vgl. B. M. VI^{1}; VII^{1}. 11 s. S. 24. 12 Ker. I^{7}. 13 b. Joma 35^{b} (Bar.).

Schlimm war es, wenn ein Tagelöhner, wie es Hillel in Jerusalem erging, einmal keine Arbeit fand[1].

2. Die von Unterstützung lebenden Teile der Bevölkerung.

Charakteristisch für das heutige Jerusalem, das man geradezu die Stadt der unproduktiven Bevölkerung genannt hat, wie für die heilige Stadt der Zeit Jesu ist die Stärke der Bevölkerungsteile, die vorwiegend oder ganz von fremder Unterstützung leben. Hier sind zunächst die Schriftgelehrten zu nennen. Ihnen war es verboten, sich für ihre Tätigkeit bezahlen zu lassen[2]. Die Gültigkeit der Vorschrift zur Zeit Jesu ergibt sich aus den Evangelien: „Umsonst empfingt ihr, umsonst sollt ihr geben. Kein Gold, Silber, Kupfer sollt ihr erwerben (und) im Gürteltuch[3] (bei euch tragen)! Keinen Reise(bettel)sack auf den Weg, nicht zwei Leibröcke, keine Sandalen, keinen Stock! Denn der Arbeiter ist seiner Nahrung wert.“[4] In der Mischna wird die Vorschrift auf einen Jerusalemer Lehrer, Hillel, zurückgeführt und durch einen vor 70 in Jerusalem wirkenden Lehrer, R. Çadhoq, bestätigt[5]. Wenn Schürer[6] aus der Tatsache, daß Hillel Eintrittsgeld zum Lehrhause des Schema'ja und Abhtaljon bezahlte[7], schließt, daß deren Schulvorträge nicht unentgeltlich waren, so übersieht er, daß es sich dabei garnicht um Bezahlung an die Lehrer, sondern an den Wärter des Lehrhauses handelt. Die Umgehung des Verbotes durch die Erlaubnis, daß der Schriftgelehrte ihm als Lehrer und Richter nachweislich entstandenen Zeitverlust — etwa wenn er ein Gewerbe betrieb — sich ersetzen ließ, stammt aus späterer Zeit[8].

Wovon lebten die Schriftgelehrten? Mehr als hundert der im Talmud genannten Rabbinen waren Handwerker und führten Handwerksnamen[9]. Freilich gehören sie meist einer späteren Zeit an und die Tatsache, daß das Sirachbuch (Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts) die Vereinbarkeit eines weltlichen Berufes mit der Tätigkeit des Schriftgelehrten in Frage stellt[10],

1 Ebenda. 2 Abh. I^{13}; Bekh. IV^{6}; b. Nedh. 37^{a}; 62^{a}. 3 Breite Schärpe, die auch zur Aufbewahrung des Geldes diente. 4 Mth. 10^{8-10}; vgl. Mc. 6^{8}; Lc. 9^{3}. 5 Abh. IV^{5}; I^{13}. 6 Sch. II 380. 7 b. Joma 35^{b} (Bar.). 8 b. Keth. 105^{a}; Pesiqtha 178^{a}, Weber Jüdische Theologie auf Grund des Talmud . . . 2. Auflage, Leipzig 1897, S. 130. 9 Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu, 2. Auflage, Erlangen 1875 S. 75 gibt zahlreiche Beispiele. Weber, Religionssoziologie III S. 410/11. 10 Sir. 38^{24}—39^{11}.

daß weiter noch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert über die Vereinbarkeit verhandelt wird[1], kann Zweifel daran erwecken, ob es schon zur Zeit Jesu Sitte war, neben dem Schriftstudium ein Handwerk zu betreiben. Indes, die Einzelzeugnisse, die wir besitzen — sie weisen durchweg nach Jerusalem —, zeigen, daß es damals schon ein Handwerk betreibende Schriftgelehrte gegeben hat. Schammaj hat einen Heiden, der Proselyt werden wollte, mit seiner Zimmermannselle zurückgestoßen[2]; Hillel, der gleich ihm um die Jahrtausendwende lebte, war, wenigstens während seines Studiums, Tagelöhner[3]. Wenn der Apostel Paulus ein Handwerk betrieb während seiner Missionstätigkeit[4], so hat er offenbar die Art, sich als Jerusalemer Rabbi den Unterhalt zu verdienen, später beibehalten. In die letzten Jahrzehnte vor der Zerstörung Jerusalems führt die Nachricht, daß R. Jochanan ben Zakkai wenigstens bis zum Beginn des Studiums[5] Handel betrieb und daß R. El'azar ben Çadhoq[6] und Abba Scha'ul ben Batnith[7] während der ganzen Zeit ihrer Lehrtätigkeit Kaufläden in Jerusalem unterhielten. Es dürfte zur Zeit Jesu mithin nichts Ungewöhnliches gewesen sein, daß Schriftgelehrte neben ihrer Lehrtätigkeit einem Berufe nachgingen.

Aber in erster Linie — diesen Schluß legen die heutigen Verhältnisse der jüdischen Torakundigen Palästina's nahe und die Quellen bestätigen ihn für die alte Zeit — lebten die Schriftgelehrten von Unterstützungen. Franz Delitzsch urteilt: „Die Gelehrten oder Weisenschüler[8] (ohne festes Gehalt, auch nicht für den Unterricht) waren auf die freie Dankbarkeit ihrer Schüler . . ., auf Mitberücksichtigung bei der Armenzehntenspende und in gewissen Fällen auch auf Unterstützungen aus der Tempelkasse angewiesen."[9] Wenn gesagt wird, daß den Schriftgelehrten zu bewirten und am Vermögen teilnehmen zu lassen[10] oder sein Geschäft vertretungsweise für ihn zu führen[11], für verdienstlich galt; wenn ein Lehrer aus der Zeit des zweiten Tempels, Nechonja

1 b. Ber. 35b. 2 b. Schab. 31a; vgl., daß Mc. 6[3] Jesus als tekton (Zimmermann bzw. Baumeister bzw. Schmied) bezeichnet wird, wobei zu bedenken ist, daß es üblich war, den Sohn das Handwerk des Vaters lernen zu lassen und daß Jesus das Bild vom Hausbau gern verwendet. 3 b. Joma 35b (Bar.). 4 act. 18[3]. 5 b. Sanh. 41a; Midhr. Sifre Dt. 357; Gen. Rabba 100, Schl., Jochanan ben Zakkai S. 9. 6 Tos. Beça III[8], Hierschensohn S. 133 (J. J. I 13 steht versehentlich R. Çadhoq). 7 Ebenda; b. Beça 29a (Bar.). 8 talmidhe chakhamim. 9 Jüdisches Handwerkerleben S. 78/9. 10 b. Ber. 63b. 11 b. Ber. 34b.

ben Ha-qana, sagt, daß man den Gelehrten das Joch der Regierung (d. h. die Steuern)[1] und das Joch der weltlichen Beschäftigung (d. h. die Sorge für den Lebensunterhalt) abnahm[2], so wird das durch die Evangelien als gültig bestätigt. Wir erinnern uns hinsichtlich der Bewirtung des Lehrers an das Wort Jesu, daß der Arbeiter seiner Nahrung wert ist[3], das von Paulus mit Berufung auf Jesu Vorschrift[4] als für den Lehrer gültig[5] aufgenommen worden ist[6], an die Mahnung, die Jesus den Jüngern gibt, sich aufnehmen und bewirten zu lassen während der Evangelisationstätigkeit[7]; an die Einkehr Jesu in das gastliche Haus der Schwestern von Bethanien[8]. Hinsichtlich der Unterstützung des Lehrers durch Vermögende ist zu erinnern an die Frauen in Jesu Begleitung, die ihm aus ihrem Besitz Geldmittel zur Verfügung stellten und an sonstige Geldunterstützungen, die Jesu und dem Jüngerkreis auf den Wanderungen zuflossen[9]. Dagegen können wir Sammlung von Kollekten für die Gelehrten für die Zeit vor 70 nicht nachweisen[10]. Daß es bei der Annahme solcher Unterstützungen nicht immer einwandfrei zuging, tritt uns wiederholt entgegen. So soll der König Alexander Jannäus (103—76a.) seine Gattin sterbend[11] gewarnt haben vor den Scheinheiligen, die äußerlich den Pharisäern[12] glichen, in Wahrheit aber schlechte und lohnsüchtige Menschen seien[13]. Daß diese Lohnsucht sich auf Vorteile auf Erden und nicht im Jenseits bezieht, wird durch den viel zitierten, teilweise heute nicht mehr durchsichtigen Zusammenhang, der von den sieben Arten der Pharisäer handelt, gezeigt[14]. Und dazu fügt sich die Nachricht, daß die Pharisäer von der Frau des Herodes-Bruders Pheroras Bestechungsgeschenke angenommen haben sollen[15], daß sie im Evangelium als „geldgierig" bezeichnet werden[16] und daß den Schriftgelehrten Aus-

1 vgl. b. B. B. 8. 2 Abh. III^{5}. 3 Mth. 10^{10}; seines Lohnes Lc. 10^{7}. Die Ursprünglichkeit des Mth.-Wortlautes wird durch die rabbinischen Analogien sowie durch die paulinische Wiedergabe in freier Form 1 Ko. 9^{14} gesichert. 4 1. Ko. 9^{14}. 5 vgl. Gal. 6^{6}. 6 1. Ko. 9^{3-18}; 2. Ko. 11^{8-9}; Phil. 4^{10-20}. 7 Lc. 9^{4}; 10^{7-8}. 8 Lc. 10^{38-42}; Joh. 11^{1}. 9 Lc. 8^{1-3}; Mc. 15^{41}; Joh. 12^{6}. 10 j. Hor. III^{7}, Kr. T. A. III 69; j. Hor. III^{4}, Wünsche, Der jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, Zürich 1880, S. 292. 11 ant. XIII 15^{5}. 12 Die meisten Schriftgelehrten waren Pharisäer. 13 b. Sota 22^{b}. 14 Ebenda (Bar.); Parallelen bei J. Derenbourg, Essai S. 3 und Anm. 1. Vgl. den b. Sota 22^{b} als ersten genannten parusch schikhmi, der in seiner Religionsübung von unlauteren Motiven wie Schekhem (Gen. $34^{2\,ff.}$) geleitet wird. 15 b. j. I 29^{2}. 16 Lc. 16^{14}.

beutung der Witwen vorgeworfen wird[1]; die letzte Stelle — schon der Wortlaut, der vom Fressen der Häuser der Witwen redet, zeigt das — denkt kaum daran, daß die Schriftgelehrten sich für juristische Beratung verbotener Weise bezahlt machten, oder den Witwen nicht ihr Recht verschafften, auch kaum an den Prosbol Hillels (durch den der gesetzlich vorgeschriebene Schuldenerlaß im Sabbatjahr umgangen wurde), der verschuldete Witwen ihres Hausbesitzes endgültig beraubt hätte, vielmehr dürfte die schmarotzerische Ausnützung der Gastlichkeit der Minderbemittelten durch die Schriftgelehrten gemeint sein[2].

Dem Gesagten entspricht das, was über die Vermögenslage der Schriftgelehrten überliefert ist. Es ist zweifelhaft, ob es in Jerusalem zur Zeit Jesu viele reiche Schriftgelehrte gegeben hat. Die Nachricht. daß Schim'on ben Schatach Schwager des Königs Alexander Jannäus und Bruder der Königin Alexandra gewesen sei[3], ist eine auf die Pharisäerfreundlichkeit der Königin zurückzuführende Legende. Wenn ferner von dem Ladenbesitzer Abba Scha'ul, der Wein verkaufte, erzählt wird, daß er den Schaum, der sich beim Einfüllen in die Maßgefäße bildete, als niemandem gehörig für den Tempelschatz gesammelt habe und 300 Tonkrüge voll Wein auf diese Weise erzielt habe[4], so soll diese Übertreibung nur seine Gewissenhaftigkeit kennzeichnen. Sein Gewerbegenosse Rabbi El'azar ben Çadhoq hat sich die hellenistische Synagoge in Jerusalem gekauft, doch dies war ein kleines Gebäude[5]. Falls der Großgrundbesitzer Rabbi El'azar ben Charsom überhaupt nach Jerusalem gehört, so erst in der Zeit Hadrians und in seiner Eigenschaft als Hoherpriester[6].

Sicher dagegen wissen wir, daß es eine Reihe Schriftgelehrter gab, die ein festes Einkommen bezogen, wie diejenigen, die Priester waren[7]. Festes Einkommen hatten ferner die Schriftgelehrten, die am Tempel beschäftigt waren und aus den Geldern der jährlichen Tempelsteuer bezahlt wurden. Einige Gelehrte sollen dazu angestellt gewesen sein, die Priester in den Regeln des Schlachtens, andere, um sie in der vorschriftsmäßigen Ausführung

1 Mc. 12[40]; Lc. 20[47]. Das Wort ist in Jerusalem gesprochen. 2 vgl. 2. Ko. 11[20] „Fressen". 3 b. Sota 47[a] u. ö. 4 b. Beça 29[a] (Bar.). 5 Tos. Megh. III., Schl., Tage 81. — Kleines Gebäude: b. Megh. 26[a], wo der Münchner Talmudkodex (vgl. Goldschmidt, der bab. Talmud z. St.) El'azar ben 'Azarja als Käufer nennt, der aber nicht in Jerusalem nachweisbar ist. 6 s. S. 12. 7 s. S. 19.

der Speisopfer zu unterrichten[1]; auch die drei oder vier[2] Gelehrten, die die Richter eines wiederholt genannten Jerusalemer Gerichts bildeten[3], wurden vom Tempel besoldet, und zwar sollen sie 99 Minen, d. h. ca. 1 Talent erhalten haben — für welche Zeit, ist leider nicht gesagt[4].

Aber diese Fälle von festem Einkommen vermögen uns nicht darüber zu täuschen, daß, wie noch heute, die Schriftgelehrten zu den Armen der Bevölkerung gehörten. Der Satz, daß ein Gelehrter nicht verarmt, wird im babylonischen Talmud angesichts der wirklichen Verhältnisse dahin zurückgeschraubt, daß er nicht auf Bettel angewiesen sei[5]. Die Tatsache, daß im Talmud öfters die Frau, niemals[6] die Frauen irgend eines Gelehrten erwähnt werden, ist wohl weniger auf höhere Schätzung der Monogamie, als auf die Armut des Standes zurückzuführen. Es seien als Beispiel für diese einige Fälle aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert genannt. Zwei Schüler des Rabban Gamliel II., deren Gelehrsamkeit so groß war, daß sie „die Zahl der Tropfen im Meer berechnen konnten“, hatten keinen Bissen zu essen und kein Gewand anzuziehen[7]. Der berühmte Gesetzeslehrer R. ʻAqibha und seine Frau mußten im Winter im Stroh schlafen und er besaß nicht so viel, um seine Frau durch einen Schmuck zu erfreuen[8]. R. Jehudha bhen Elʻai, der am häufigsten[9] in der Mischna zitierte Gelehrte, hatte nur einen Mantel, den seine Frau und er abwechselnd trugen, wenn sie das Haus verließen[10]; sechs seiner Schüler besaßen gemeinsam nur einen Mantel, um sich zuzudecken[11]. Wenden wir uns nach Jerusalem, so ist zunächst an Hillel zu erinnern, der aus einer armen Exulantenfamilie abstammte und zu Fuß von Babylonien nach Jerusalem wanderte[12]; dort hat er als Tagelöhner für einen teroppaʻiq = $^1/_2$ Denar gearbeitet und von diesem Geld nach Bezahlung des Lehrhauswärters nur $^1/_4$ Denar für seinen und seiner Familie Unterhalt behalten[13]. Es wird erzählt, daß er einmal keine Arbeit fand, den Eintritt zum Lehrhaus daher nicht bezahlen konnte und trotz des Winters vom Fenster aus zuhörte, wo man ihn halb erfroren fand[14].

1 b. Keth. 106ª. 2 b. Keth. 105ª. 3 Ebenda; Keth. XIII 1 ff.; b. B. Q. 58ᵇ. 4 b. Keth. 105ª. 5 b Schab. 151ᵇ. 6 Jos. Bergel, Die Eheverhältnisse der alten Juden . . . Leipzig 1881, S. 10. 7 b. Hor. 10ª. 8 b. Nedh. 50ª. 9 über 600 Mal. 10 b. Nedh. 49ᵇ/50ª. 11 b. Sanh. 20ª. 12 J. J. I 67. 13 b. Joma 35ᵇ (Bar.). 14 Ebenda. Er ist mit Schnee bedeckt. Schneefall kommt tatsächlich, wenn auch sehr selten, in Jerusalem vor.

Erst als berühmtem Lehrer, der zeitweise achtzig[1] Schüler hatte, ging es ihm besser: Er konnte wohl für einen verarmten Reichen Pferd und Läufer mieten[2] oder für sich selbst einen Ochsen im Tempelvorhofe schlachten lassen[3]. — Zwei andere Fälle von Armut Jerusalemer Schriftgelehrter seien genannt. Rabbi Jochanan der Chauraniter lebt in einer Notzeit kümmerlich von trocknem Brot[12] und Rabbi Eli'ezer ben Hyrkanos, der sich gegen den Willen seines Vaters zum Studium entschlossen hat, lebt in größter Entbehrung, bis sein Lehrer, Rabban Jochanan ben Zakkai am üblen Geruch seines Mundes merkt, daß er hungert[4]. Endlich darf als Bestätigung des im letzten Absatz Gesagten auf die Armut Jesu hingewiesen werden: er stammt aus armer Familie (Maria macht von der Vergünstigung für Arme, zwei Tauben als Reinigungsopfer darzubringen, Gebrauch)[5]; sein Leben ist so entbehrungsreich, daß er nicht hat, wo er sein Haupt hinlege[6]; er selbst hat kein Geld bei sich geführt (wie die Geschichten vom Stater und vom „Zinsgroschen" zeigen)[7] und sich Unterstützung gefallen lassen[8]. So haben wir, aufs Ganze gesehen, die Rabbinen zu den armen Bevölkerungsteilen zu rechnen[9].

Wenn die Überlieferung den Jerusalemern Armenstolz nachsagt[10], so tut sie ihnen zu viel Ehre an. In Wahrheit war Jerusalem schon zur Zeit Jesu ein Zentrum des **Bettels**. Und schon damals war es vor allem das in der heiligen Stadt als besonders verdienstlich geltende Almosenspenden, das ihn großzog. Es ist gar nicht verwunderlich, daß man schon damals über Simulanten, die sich blind, stumm, geschwollen, verkrüppelt, hinkend stellten, klagen mußte[11]. So weit geht die Übereinstimmung mit den heutigen Verhältnissen, daß die Aussätzigen, die heute am Wege zum Garten Gethsemane ihre ständigen

1 b. B B. 134a. 2 b. Keth. 67b (Bar.). 3 Delitzsch, Jesus und Hillel, S. 33. 4 Abhoth de R. Nathan 30, Schl., Jochanan ben Zakkai, S. 23. 5 Lc. 2 24 vgl. Lev. 12 8. 6 Mth. 8 20; Lc. 9 58. 7 Mth. 17 24–27; — Mc 12 13–17; Mth. 22 15–22; Lc. 20 20–26. 8 Lc. 8 1–3. An der Anerkennung der zahlreichen Parallelen zwischen Jesus mit seinem Jüngerkreis und den Schriftgelehrten in Bezug auf die äußere Gestaltung des Lebens darf die Opposition Jesu gegen das zünftige Schriftgelehrtentum seiner Zeit nicht hindern. 9 Vgl. Weber, Religionssoziologie III S. 409: „Plebejische Intellektuellenschicht"; A. Büchler, The political and social leaders . . . of Sepphoris . . . London 1909, S. 5: „The rabbis were themselves, as a rule, men of the people"; vgl. Krauss T. A. III 66. 10 b. Pes. 113a. 11 Pea VIII 9; b. Keth. 68a (Bar.). 12 Jebh. 15b.

Bettelpläße haben, im alten Jerusalem anzutreffen sind; da ihnen das Betreten der heiligen Stadt verboten war, saßen sie zum Schuße gegen die Unbilden der Witterung unter den Toren, die als noch nicht zur Stadt selbst gehörig galten[1]. Konzentriert ist der Jerusalemer Bettel um die heiligen Stätten, damals also um den Tempel. Nicht überallhin hatten die Bettler im Tempel Zutritt. Die Septuaginta fügt zu dem Texte von 2. Sa. 5[8], der das Sprichwort widergibt: „Ein Blinder und Lahmer kommt nicht ins Haus“, die Worte: „des Herrn“ hinzu. Danach wäre zur Zeit ihrer Abfassung den Blinden und Lahmen der Zutritt zum Tempel versagt gewesen. Wir werden gut tun, dem Worte nicht mehr zu entnehmen, als daß gewisse Beschränkungen bestanden, von denen Priester ausgenommen waren: wir treffen lahme und mit Gebrechen behaftete Priester im Frauen- und Priestervorhofe[2]. Wohl aber durften Krüppel nur unter gewissen Voraussetzungen den inneren Vorhof betreten. Die Vorschrift lautet: „Wenn in der Stelze ein Behälter für Lappen ist (um Reibung des Stumpfes zu verhindern), so ist sie verunreinigungsfähig. (Und zwar) sind die Lappenpolster der Stelze durch Druck verunreinigungsfähig, man darf aber (trotzdem) damit am Sabbath ausgehen, sowie den Vorhof betreten. Ein Sitz und seine Lappenpolster sind (auch) durch Druck verunreinigungsfähig, man darf (jedoch) weder mit ihnen am Sabbath ausgehen, noch den Vorhof betreten“[3]. Also war offenbar nur den Krüppeln, die, wahrscheinlich weil an beiden Beinen gelähmt, einen gepolsterten Sitz zum Fortbewegen brauchten, der Zutritt zum inneren Vorhof verwehrt. Der in der Apostelgeschichte erwähnte Lahme[4], der nicht selbst gehen kann, dürfte ein Beispiel für diesen Fall sein. Er liegt an der „schönen Tür“, wahrscheinlich dem die Verbindung zwischen Frauen- und Heidenvorhof im Osten bildenden Nikanor-Tore, aber (act. 3[8]) noch im Heidenvorhof. Dieser Lahme bettelt[5] und wird von seinen Freunden zu den Gebetsstunden, an denen

1 b. Pes. 85[b]. Vom Messias wird b. Sanh. 98[a] gesagt, daß er unter den Elenden und mit Krankheit Beladenen am Tore Roms sitzt und seine Wunden verbindet; b. Sanh. 98[b] sagt, wenigstens die Lesart chiwwara, daß die Krankheit des Messias der Aussatz war, ebenso Raschi zu Jes. 53[4–5] (Str.-B. I 481 Anm. 2). Man hat somit offenbar palästinensische Verhältnisse, wonach die Aussätzigen an den Toren saßen, auf Rom übertragen und b. Sanh. 98[a] ist dann eine Bestätigung für die Angabe b. Pes. 85[b] über die Jerusalemer Aussätzigen. 2 Mid. II[6]; j. Hor. III 47[d]; b. Sukka 44[a]; vgl. Str.-B. II 795 f. 3 Schab. VI[8]. 4 act. 3[2]. 5 act. 3[2. 3. 10].

besonders starker Zu- und Abstrom am Tempel ist, dorthin getragen. Im Heidenvorhof haben wir auch die Blinden und Lahmen zu suchen, die Jesu im Heiligtum entgegengehen und von ihm Heilung erbitten[1]. Aber nicht nur im Heidenvorhof, sondern auch an den Außentoren des Tempelplatzes treffen wir Bettler. An einem der zwei südlichen von ihnen haben wir den von Geburt an blinden Bettler[2], dessen Heilung durch Jesus das Johannesevangelium berichtet, zu suchen. Die Szene vorher[3] spielt im Tempel, am ehesten im Heidenvorhof, wo Steine für den Tempelbau liegen mochten, die die Gegner Jesu aufhoben, um ihn zu steinigen. Nun kann die an diesen Vorfall ohne Übergang anschließend geschilderte Heilung nicht zeitlich unmittelbar gefolgt sein, wohl aber mag dem Verfasser ein örtlicher Zusammenhang vorgeschwebt haben; denn wenn Jesus den blinden Mann zum Siloahteich schickt[4], muß er ihn südlich vom Tempel getroffen haben. Auch in den Kranken, Blinden, Lahmen und Verdorrten am Teiche Bethzatha werden wir Bettler zu sehen haben[5]; nach der Analogie von act. $3^{2\,ff.}$ (vgl. Joh. $9^{1\,ff.}$) liegt die Vermutung nahe, daß sich das Gespräch Jesu mit dem Kranken[6] ergibt, als dieser ihn um eine Gabe bittet. Falls der Teich Bethzatha, wie ich in einem späteren Teil der Arbeit zu zeigen hoffe, am Ausflusse des Siloah-Kanals zu suchen ist, hätten die Kranken an der bedeutendsten Reinigungsstelle Jerusalems reichliche Gelegenheit zum Betteln gehabt.

Aber nicht nur an die Bettler haben wir zu erinnern, um den Eindruck zu belegen, daß Jerusalem schon zur Zeit Jesu die Stadt der Nichtstuer gewesen ist und daß ein starkes Proletariat, das von der religiösen Bedeutung der heiligen Stadt lebte, zu ihren auffallendsten Besonderheiten gehörte. Man sagte, daß es zum Begriff Stadt gehöre, daß sich zehn „Müßiggänger“ in ihr befanden[7], d. h. Leute, die unter Verzicht auf Privatbeschäftigung sich ganz der Teilnahme am gottesdienstlichen Leben widmeten. Auch in Jerusalem gab es derartiges; R. El'azar ben Çadhoq berichtet von Genossenschaften, die die Familien, in denen Trauerfälle vorkamen, besuchten, ferner an den Hochzeitsmahlzeiten und Beschneidungsfeiern sowie am Einsammeln von Totengebeinen (wohl in Fällen von Umbeerdigung) teilnahmen[8]; den

1 Mth. 21^{14}. 2 Joh. $9^{1.8}$. 3 Joh. 8^{58-59}. 4 Joh. 9^{7}. 5 Joh. 5^{2-3}. 6 Joh. 5^{6}. 7 Megh. 1^{3} vgl. b. Megh. 3^{b}. 8 Semachoth XII; Tos. Megh. IV^{15}, A. Büchler, L'enterrement des Criminels d'après le Talmud et le Midrasch, Revue des études juives XLVI. 1903 Paris S. 76.

Schriftgelehrten war solches Schmarotzen verboten. Es ist überraschend, was in dem letzten Jahrzehnt vor der Zerstörung Jerusalems an Leuten dieses Schlages ans Tageslicht trat; es bildeten sich damals Banden, die ganz Jerusalem terrorisierten[1] und später die Träger des Bürgerkrieges in der Stadt wurden. Gewiß, es gab unter diesen Revolutionären nicht wenig glühende Patrioten und religiös begeisterte Männer, aber auch viele Leute, die Josephus mit Recht als Sklaven und zusammengelaufenes Volk, als den Abschaum des Volkes, bezeichnet[2]. Wie stark das soziale Moment in die zelotische Bewegung hineinspielte, das tritt uns besonders deutlich entgegen bei der Begeisterung, mit der diese Volksbefreier 66 p. das Jerusalemer Archiv verbrennen, um die dort aufbewahrten Schuldurkunden zu vernichten[7].

IV. Die maßgebenden Faktoren für die Gestaltung der Vermögenslage der Bewohner Jerusalems zur Zeit Jesu.

1. Die wirtschaftsgeographische Lage.

Die Lage Jerusalems war ein großes Hemmnis für das Wirtschaftsleben der Stadt. Als wasserarme Gebirgsstadt, arm an Rohmaterialien für die Gewerbe, ungünstig gelegen für Handel und Verkehr, war uns Jerusalem im I. Teil[8] entgegengetreten. Dieser Tatbestand mußte sich in einer starken Verteuerung der Lebenshaltung fühlbar machen.

a. Die Lebenshaltung in gewöhnlichen Zeiten.

Allgemein hören wir, daß Vieh und Perlen[4], Früchte und Wein[5] in der Stadt höhere Preise erzielen als auf dem Lande. Im folgenden seien Einzelangaben über Jerusalemer Preise genannt: „Nach drei Gesichtspunkten wurde das Land Israel (unter die Stämme) verteilt: nach dem Los, nach Urim und Tummim (der Orakelbefragung) und nach dem Geldwert“[6], berichtet der Talmud. Wenn die von Levy wiedergegebene Deutung richtig ist, wäre der dritte Gesichtspunkt bei der Landverteilung die Berücksichtigung des größeren Wertes der in der Nähe Jerusalems gelegenen

1 b. j. II 14[1]. 2 b. j. V 10[5]. 8 J. J. I 97. 4 'Ar. VI[5]. 5 M. Sch IV[1]. 6 j. Joma IV Anfang, Levy W.-B. II 369b. 7 b. j. II 17[6].

Grundstücke gewesen. Die einzige mir bekannte Angabe über den Preis eines Grundstückes bei Jerusalem, die uns freilich die Größe des betreffenden Ackers nicht verrät, steht Mth. 27 6—7. Der von der Jerusalemer Tempelschatzverwaltung gekaufte[1] Töpferacker hat dreißig Silberstücke, d. h. wahrscheinlich 120 römische Denare oder attische Silberdrachmen[2] gekostet; diese Summe ist als durchschnittlicher Ackerpreis bezeugt[1].

Früchte kosteten in Jerusalem, wie ein Einzelfall zeigt, das 3—6fache des ländlichen Preises[3]. Den Preis von Tauben für Geflügelopfer trieb der städtische Wucher bei starker Nachfrage bis zum 100fachen des üblichen Preises in die Höhe[4]. Luxusartikel, die die Großstadt erzeugte, waren teuer, wie der Vergleich etwa mit den obigen Ackerpreisen ergibt; so kostete die Salbe, mit der Jesus in Bethanien gesalbt wird, mehr als 300 Denare[5]. Die Morgengabe, die der Vater einer Jerusalemitin von dem auswärtigen Bräutigam bei der Verlobung erhielt, soll besonders hoch gewesen sein, ebenso umgekehrt die Mitgift, die die auswärtige Braut ihrem Jerusalemer Bräutigam mitbrachte. „Ein Kleinstädter, der eine Jerusalemitin heiratete, gab ihr (als Morgengabe, Mohar) ihr Gewicht in Gold, eine Kleinstädterin, die von einem Jerusalemer geheiratet wurde, brachte ihm (als Mitgift bezw. Aussteuer) sein Gewicht in Gold“[6]. Für diese hohen Summen bei der Eheschließung ist zwar in erster Linie die allgemeine Hochschätzung der Stadt des Tempels, der Großstadt und des durch sie vermittelten weiteren Gesichtskreises der einzelnen maßgebend — so der Zusammenhang —, aber es spiegelt sich in ihnen die allgemeine Verteuerung der Lebenshaltung in Jerusalem.

1 Vgl. den Exkurs am Schlusse über die Geschichtlichkeit von Mth. 27 7. 2 Die 30 Silberstücke, die den Verräterlohn des Judas ausmachten, werden fast durchweg falsch auf 60 Denare berechnet. Tatsächlich kann argyrion nur sein 1. der römische Silberdenar = eine attische Silberdrachme, die damals häufigste Silbermünze Palästinas; so Josephus. 2. eine Wiedergabe des alttestamentlichen Keseph = Silberscheqel. Dieser wird im Talmud, bei Philo, Josephus, Origenes, Dio Cassius auf 4 Denare berechnet. Die zweite Bedeutung ist die wahrscheinlichere, da a) der Zahl 30 Silberstücke (Mth. 26 15; 27 3. 5 f. 9.) ein alttestamentliches Zitat (Zakh. 11 13) zugrunde liegt und b) die älteste Exegese (Codex D [Bezae Cantabrigiensis], 5 altlateinische Übersetzungen, zwei Minuskeln, Eusebius, Origenes' lateinische Übersetzung, die sämtlich argyrion Mth. 26 15 durch stater wiedergeben) diese Bedeutung voraussetzt. 3 Ma'as. II 5 f.; J. J. I 35. 4 Ker. I 7; J. J. I 36. 5 Mc. 14 5; Joh. 12 5. 6 E. R. IV 2, Hierschensohn S. 134.

b. Die Lebenshaltung in Notzeiten.

In Notzeiten[1] machte sich die ungünstige wirtschaftsgeographische Lage Jerusalems in ihrer ganzen Schwere geltend in Form von Knappheit vor allem der Lebensmittel, aber auch zum Beispiel der Stoffe für Kleidung[2], und entsprechendem Steigen der Preise. Wir hören von Dürre infolge Regenmangels, von einem Orkan, einem Erdbeben, Seuchen, deren eine durch Dürre verschärft wurde, und dazu kommen Kämpfe in Jerusalem, Belagerungen der Stadt.

Daß Jerusalem von solchen Notzeiten besonders hart betroffen wurde, zeigen die Nachrichten über die Hungersnot unter Claudius. In Antiochia hat man unter den Christen eine Sammlung für die Brüder in Judäa[3], d. h. für die Gemeinde in Jerusalem[4], ins Werk gesetzt, obwohl die Hungersnot die ganze Welt[5] betreffen soll. Auch der Bericht über das Hilfsunternehmen der Königin Helena von Adiabene anläßlich der gleichen Hungersnot läßt erkennen, daß Jerusalem besonders in Not ist[6]. Josephus berichtet, daß, während damals auf dem Lande noch Korn in großen Mengen für kultische Zwecke freigemacht werden konnte, die Priester in der heiligen Stadt Hunger leiden mußten[7]. Und ein Einzelbeispiel, das sich wahrscheinlich auf die gleiche Notzeit bezieht, lesen wir in der rabbinischen Literatur[8]; danach sah El'azar ben Çadhoq, der damals in Jerusalem Tora lernte, seinen Lehrer R. Jochanan den Chauraniter sein Brot trocken essen. Sein Vater schickt dem Lehrer Oliven, die dieser wegen ihrer Feuchtigkeit zurückweist und erst annimmt, nachdem R. Çadhoq ihn über die ordnungsgemäße Aufbewahrung beruhigt hat.

In solchen Zeiten stiegen die Preise gewaltig. Der Wucher beutete die Notlage aus; es ist die Rede von der Regen bringenden „Wolke, die das Unglück der Wucherer (wörtlich: der Ansetzer des Marktpreises) ist“[9]. Wir können das zahlenmäßig erhärten durch die Angaben über die Getreidepreise.

Den normalen Preis ergibt folgende Stelle[10]: „Einem wandernden Armen gibt man (aus der zur täglichen Unterstützung

1 Vgl. den Exkurs am Schlusse. 2 ant. XV 9^{2}. 3 act. 11^{28-30}. 4 Wie 12^{25} zeigt; vgl. 11^{1} mit 11^{2}; $11^{27 f.}$ mit 21^{10} u. ö. 5 11^{28}. 6 ant. XX 2^{5}. 7 III 15^{3}. 8 b. Jebh. 15^{b}; Tos. Sukka II = Tos. 'Edh. II, Schlatter Tage 80 f. 9 Gen. R. XIII^{12}. Wörtlich: „Die Wolke, die die unheilvollen Absichten der Ansetzer des Marktpreises zunichte macht“; doch ist entweder schobher oder edhan als Glosse zu streichen, worauf mich Prof. Kahan hinweist. Der Sinn ist dann beide Male der obige. 10 Pea VIII^{7}.

Armer mit Naturalien bestimmten „Armenschüssel") nicht weniger als einen Laib Brot im Wert eines Dupondius (2 As) (zu dem Getreide bezw. Mehl verwendet ist), von dem 4 Se'a einen Sela' kosten." Also die Ration — offenbar Tagesration —, die der wandernde Arme aus der Armenkasse erhält, ist ein Brotlaib im Werte von 2 As = 1/12 Denar[1]. Und zwar soll er von Mehl bezw. Getreide hergestellt sein, von dem 4 Se'a[2] = ca. 52,5 Liter für 1 Sela' = 4 Denare[3] zu haben sind. Wir sehen also aus unserer Stelle: 1. Der Getreidepreis beträgt 1 Denar für 1 Se'a = ca. 13 Liter Mehl bezw. Getreide und 2. Der Tagesbrotbedarf entspricht einem Preise von 1/12 Denar und einer Getreidemenge von (13/12 = ca.) 1 Liter.

Dazu stimmt die Berechnung[4] der Jünger Jesu in der neutestamentlichen Erzählung von der Speisung der 5000[5], daß, um die Menge mit Brot zu versehen, eine Summe von 200 Denaren nötig wäre. Sie rechnen also auf den einzelnen 1/25 Denar, d. h. den normalen Preis einer Halbtagesration. Mit den gewonnenen Zahlen stimmen nicht-palästinische Angaben der Zeit genau überein: Nach Cicero[6] kosteten 12 Choinikes[7] = 13,128 Liter Weizen 1 Denar. Nach Athenaeus[8] war 1 Choinix = 1,094 Liter Weizen das tägliche Speisemaß eines einzelnen. Getreidepreis und Tagesbrotbedarf entsprechen der rabbinischen Angabe.

Wie waren die Preise in Notzeiten? Im Jahre 65 a. hatte ein Orkan die ganze Ernte vernichtet, „so daß der Modius Getreide damals für 11 Drachmen verkauft wurde"[9]; d. h. für 11 Drachmen bekam man 8,752 Liter, für 1 Drachme bekam man 0,796 Liter, sonst für 1 Drachme 13 Liter. Die Preise sind um das 16fache gestiegen. Der Bedarf des einzelnen von 1 Liter für den Tag kostete 1 1/4 Denar (sonst 1/12 Denar), d. h. mehr, als der tägliche Durchschnittsverdienst betrug.

Auch die Preise zur Zeit der Hungersnot unter Claudius überliefert uns Josephus[10]: „Um 4 Drachmen wurde das 'Issaron verkauft." Da das 'Issaron[11] = 3,94 Liter ist, bekam man für

1 Nach rabbinischer Rechnung, vgl. Str.-B. I 291. 2 Nach ant. IX 4^{5} entspricht 1 Se'a 1 1/2 italischen Modien; 1 Modius = 8,75 Liter, d. h. 1 Se'a = ca. 13,125 Liter. 3 M. Sch. II^{9} u. ö. 4 Mc. 6^{37} vgl. Joh. $6^{7.\,10}$. 5 Mc. 6^{44}. 6 Verrinen III 81. 7 zu 1,094 Liter. 8 III^{20}. 9 ant. XIV 2^{2}. 10 III 15^{3}. 11 LXX zu Num. 15^{4} liest für 'issarôn des Massorethentextes: 1/10 des oiphi (Epha). Nun ist nach ant. VIII 2^{9} ein Bath (= Epha, Ez. 45^{11}; b. Men. 77^{a}) = 72 Sextarii zu 0,547 Liter. Also 1 Epha = 72 Sextarii =

4 Drachmen 3,94 Liter, für 1 Drachme ca. 1 Liter, d. h. die Preise sind um das 13fache gestiegen.

Daß die heilige Stadt besonders stark unter solchen Notzeiten leiden mußte, ist die Folge ihrer ungünstigen wirtschaftsgeographischen Lage.

2. Die politischen Verhältnisse.

Im Jahre 6 p. verlor Judäa mit der Absetzung des Ethnarchen Archelaos die politische Selbständigkeit, die es — meist tatsächlich, teilweise nur dem Namen nach — seit den Tagen Judas' des Makkabäers (165—161 a.) besessen hatte, an die Römer. Nur einmal noch vor der Auflösung des jüdischen Staatswesens hat die Geschichte in der Gestalt Agrippa's I. (41—44 p.) einen König der Juden gesehen. Inwiefern haben die staatspolitischen Verhältnisse die Vermögenslage der Bewohner der Hauptstadt beeinflußt?

a. Die Abgaben.

Der Staat machte sich zunächst geltend durch Erhebung von Abgaben. Unter Herodes dem Großen sind die Abgaben mit Unerbittlichkeit eingetrieben worden. Er brauchte für seine gewaltigen Aufwendungen immer neue Mittel: „Da er über seine Mittel hinaus verschwendete, mußte er einen starken Steuerdruck ausüben“, urteilt Josephus[1]. Es ist richtig[2], daß Herodes auch kulturpolitische Ziele verfolgte, die die wirtschaftlichen Kräfte des Landes hoben: die Sicherung des Landes durch Anlage von Festungen und Kolonisationen, die Schaffung von Kulturland durch die Kolonisationen, die wirtschaftliche Hebung des Landes durch Städteanlagen und Hafenbauten, durch Förderung von Gewerbe und Handel[3] vor allem beim Tempelbau. All dieses hat das Land gehoben, sonst hätte es die riesigen Ausgaben des Herodes nicht ertragen. Aber auch wenn man sein Eintreten für das Volk in der Hungersnot, die ca. 25 a. ausbrach, und einige Steuernachlässe berücksichtigt, so berechtigt das noch nicht, die nach seinem Tode in Rom vorgebrachten Klagen des Volkes für Übertreibungen zu halten[4]. Den eben genannten Aufwendungen im

39,4 Liter = 3 Se'a. Ebenso ist nach b. Men. 77[a]; Targ. Onkelos zu Ex. 16[36] 1 Epha = 3 Se'a. Dann ist ein 'Issaron = $^1/_{10}$ Epha = 3,94 Liter.

1 ant. XVI 5[4]. 2 Otto, Herodes Sp. 93—5. 3 Für Jerusalem vgl. J. J. I 31 f.; 63 f.; 85. 4 Otto, Herodes Sp. 95.

Innern stehen die viel größeren im Auslande gegenüber, die dem eigenen Volke nicht zu Gute kamen. Wir hören von Stiftungen, Nutz- und Luxusbauten teilweise größten Umfanges, die folgenden ausländischen Städten und Inseln zuteil wurden: den Inseln Chios, Kos, Rhodos; den Städten Laodikea, Tripolis, Byblos, Berytos, Sidon, Tyrus, Ptolemaios, Askalon; Nikopolis, Olympia; Sparta, Athen, Pergamon, Antiochia, Damaskus[1]. Angesichts dieses Tatbestandes werden wir es dem Josephus glauben müssen, daß ein unersättlicher Ehrgeiz den Grundzug seines Wesens ausmachte und die Triebfeder seines prunkvollen Auftretens war[2]. Die verhältnismäßig erträglichen Steuern und Zölle können die Ausgaben nur zum geringen Teil gedeckt haben; viel drückender müssen die Geschenke — an Herodes, seine Verwandten und „Freunde" sowie an die Steuereinnehmer oder Steuerpächter[3] und deren Untergebene[4] —, die Gütereinziehungen und außerordentliche Auflagen auf dem Volke gelastet haben. Bitter sind die Klagen des Volkes über Mißhandlung ganzer Gemeinwesen nach Tyrannenart[5], über Verschleuderung der Gelder eines bis aufs Blut ausgesogenen Volkes[6]. Nach seinem Tode habe Herodes ein vollkommen verarmtes Land mit einer sittlich heruntergekommenen[7] und gegen alles Unglück abgestumpften Bevölkerung hinterlassen[8]. Bedenken wir neben der Größe der Ausgaben, daß Herodes nach Antritt seiner Regierung so arm war, daß er den Schmuck seines Privatbesitzes einschmelzen lassen mußte, um bares Geld zu erhalten[9] und doch bald darauf über gewaltige Mittel verfügte, so werden wir den Klagen über ihn im Wesentlichen Glauben schenken.

1 Ebd., Sp. 75—77. 2 ant. XVI 5[4]. 3 Ob Regie oder Pacht unter Herodes in Gebrauch waren, können wir nicht entscheiden, vgl. Otto, Herodes Sp. 97. 4 So viel ist dem verderbten Text von XVII 11[2] mit Sicherheit zu entnehmen. 5 b. j. II 6[2]; ant. XVII 11[2]. 6 b. j. I 26[2]; II 6[2]. 7 b. j. II 6[2]; ant. XVII 11[2]. Über Zollhinterziehung vermittelst eines zum Zweck des Schmuggels ausgehöhlten Stockes (vgl. Kel. XVII[16]) hat sich schon Hillel, der der Zeit Herodes' des Großen und des Archelaos angehört, geäußert; nach der Tosephta auch R. Jochanan ben Zakkai, der in den Jahren vor 70 in Jerusalem lehrte, unter deutlicher Berufung auf Lehrtradition (Schlatter, Jochanan ben Zakkai, S. 30); Kil. IX[2] und B. Q. X[1] wird Zollhinterziehung durch mehrere übereinander angezogene Kleider erörtert; Nedh. III[4] und b. Nedh. 27[b] durch Meineid; vgl. im übrigen Str.-B. I 379 f. 8 b. j. II 6[2]. 9 b. j. I 18[4]; das muß vor den damals erfolgten Konfiskationen geschehen sein (ant. XV 1[2]), falls nicht Doppelung einer später (XV 9[2]) erfolgten Einschmelzung des königlichen Schmuckes vorliegt.

Der Ethnarch Archelaos hat das Volk nicht besser behandelt; er wurde 6 p. vom Kaiser Augustus wegen seiner Grausamkeit abgesetzt und verbannt, sein Privatbesitz konfisziert[1].

Agrippa I. hatte die Prachtliebe seines Großvaters Herodes geerbt[2]; er ist so verschwenderisch gewesen, daß er mit den Einkünften seines großen Reiches nicht auskam[3]. Aber wir hören keine Klagen über ihn; vielmehr soll er beim Volke beliebt gewesen sein[4]. In der Tat scheint er seine überschießenden Ausgaben nicht durch übermäßige Belastung des Volkes, sondern durch Schuldenmachen gedeckt zu haben. Schon ehe er König wurde, hatte er an den verschiedensten Stellen große Schulden, in einem Falle solche von über einer Million attischer Silberdrachmen, gemacht[5]; als König hat er diese Methode des Geldbeschaffens beibehalten[6].

In der Zeit der römischen Fremdherrschaft (6—41 p.; 44—66 p.) wird die Steuerlast die gleiche geblieben sein, also für die Provinz Judäa 600 Talente betragen haben[7]. Im Jahre 66 treiben die Jerusalemer Behörden 40 rückständige Talente Steuern ein[8]; falls es sich um die jährliche Steuer der Toparchie Jerusalem handelt, so wäre das eine Bestätigung; denn so viel dürfte an Steuern, ohne die Zölle, auf die bedeutendste der elf judäischen Toparchien entfallen. Wie drückend man die Abgaben empfand, wissen wir durch die Angabe des Tacitus, wonach im Jahre 17 p. die Provinzen Syria und Judäa um Herabsetzung baten[9]; während der Belagerung Jerusalems 70 p. wird die Abgabeverweigerung b. j. V 9^{4} als einziger Kriegsgrund genannt; das ist in dieser Form falsch, aber es ist bezeichnend für die Rolle, die die Abgaben spielten. Zahlenmäßig gar nicht zu erfassen sind die Geschenke und Bestechungsgelder, die der Obrigkeit und ihren Organen zu bezahlen waren. „Mißbraucht eure Gewalt nicht zu Erpressung und Belästigung, sondern begnügt euch mit eurem Solde" mahnt Johannes der Täufer die Soldaten in seiner „Standespredigt"[10]. Einen Fall der Bestechung römischer Soldaten in Jerusalem erwähnt Matthäus[11]. Durch Bestechung oder Kauf hat der Stadtkommandant von Jerusalem, der Chiliarch Claudius Lysias, das römische Bürgerrecht erworben[12]. Bis in die höchsten

1 ant. XVII 13^{2}; b. j. II 7^{3}. 2 ant. XIX 7^{3}; b. j. II 11^{6}. 3 ant. XIX 8^{2}. 4 ant. XIX 8^{2}. 5 XVIII 6^{3-4}. 6 XIX 8^{2}. 7 XVII $11^{4\,f.}$; b. j. II 6^{3}. 8 b. j. II 17^{1}. 9 Tac. Annal. II 42, Sch. I 474^{96}. 10 Lc. 3^{14}. 11 Mth. 28^{12}. 12 act. 22^{28}.

Stellen reichte die Korruption; man vergleiche die zahlreichen Klagen über die Bestechlichkeit der Prokuratoren: Pilatus wird sie vorgeworfen[1]; Felix hält in der Hoffnung auf Bestechungsgelder Paulus in Cäsarea fest[2]; vor allem Josephus weiß in dieser Hinsicht viel Übles zu berichten.

b. Kämpfe und Plünderungen.

Unter den politischen Wirren der Zeit hatte Jerusalem als die Hauptstadt der Juden und die Stadt ihres Heiligtums besonders stark zu leiden. Hatte die Stadt unter Herodes nach dieser Richtung hin Ruhe gehabt, so traten nach seinem Tode und vornehmlich unter römischer Herrschaft kriegerische Bedrängnisse erneut in Erscheinung. Der III. Teil der Arbeit, der sich mit den politischen Verhältnissen Jerusalems zur Zeit Jesu befaßt, wird eine Übersicht über Kämpfe und Plünderungen in Jerusalem bringen.

3. Religion und Kultus.

a. Die soziale Fürsorge.

Das Almosen spielt in der jüdischen Frömmigkeit eine große Rolle. „Viel Almosen, viel Frieden"[3] hat schon Hillel gelehrt. Erbarmen mit den Mitmenschen gilt geradezu als Erkennungszeichen für Abstammung von Abraham[4]. In Jerusalem lief das Sprichwort um: „Das Salz des Vermögens ist die Liebestätigkeit"[5].

Man sollte die Rolle, die die Mildtätigkeit in der Predigt Jesu spielt, nicht unterschätzen. „Verkauft euren Besitz und gebt Almosen"[6]. „So kann also keiner unter euch, der nicht allem seinem Besitze entsagt, mein Jünger sein"[7]. Mit dem Hinweis darauf, daß dies Sondergut des armenfreundlichen Lc. ist, sind diese Stellen nicht als sekundär erwiesen. Denn die Perikope vom reichen Jüngling[8] steht bei allen drei Synoptikern. Auch diese Perikope schwächt man ab, indem man „vollkommen" und „deinen Besitz" (Mth.; „was du hast" Mc.; „alles was du hast" Lc.) umdeutet[9]. Dazu ist zu sagen: A. Es ist nicht statthaft,

1 Philo, leg. ad Caj. 38. 2 act. 24^{26}. 3 Abh. II^{7}. 4 b. Beça 32^{b}. 5 b. Keth. 66^{b}; eine andere Fassung: „Das Salz des Vermögens ist die Sparsamkeit" (ebenda). 6 Lc. 12^{33}. 7 Lc. 14^{33}. 8 Mth. 19^{16-30}; Mc. 10^{17-31}; Lc. 18^{18-30}. 9 Mth. 19^{21}; vgl. Mc. 10^{21}; Lc. 18^{22}.

„vollkommen" im Sinne einer Sondergruppe von Vollkommenen bezw. nach Vollkommenheit Strebenden zu fassen, der Jesus besondere Leistungen zumute; diese Bedeutung könnte „vollkommen" auf hellenistischem Gebiete sehr wohl haben[1]; auf spätjüdischem Boden ist vollkommen = der vollkommene Gerechte[2], der die gesamte Tora gehalten hat. Jesus führt also mit dem: „wenn du vollkommen sein willst" gar keinen neuen Begriff in das Gespräch ein, sondern umschreibt nur die Mth. 19[17] gebrauchte Wendung: „wenn du in das Leben eingehen willst", die er der Frage des Jünglings (Mth. 19[16]) entnommen hatte, mit anderen Worten. Es ergibt sich also: die Verwendung des Vermögens für Almosengaben gehört nach Jesu Auffassung zur restlosen Erfüllung der Gebote. B. Eher läßt sich aus der zeitgenössischen Literatur belegen, daß man das „alles" nicht pressen darf. Nach der Mischna[3] darf man nur einen Teil seines Vermögens dem Heiligtum verbannen; weitergehende Verfügungen sind ungültig; diese Stelle wird zu dem Schluß benützt, daß man auch der Mildtätigkeit Schranken ziehen müsse. Der babylonische Talmud[4] erwähnt einen Ort, wo es nicht statthaft war, mehr als $^1/_5$ des Vermögens für Mildtätigkeit zu verwenden. Der Oberzöllner Zakchäus will die Hälfte seines Vermögens in Almosen verwandeln und darüber hinaus Schadenersatz leisten[7] und wird für diese Absicht von Jesus glücklich gepriesen. Der Ausdruck „seinen gesamten Besitz verkaufen"[5] kann nicht immer wörtlich genommen werden. Dies sind Zeugnisse, wie weit in praxi die Inanspruchnahme des Vermögens für mildtätige Zwecke ging. Aber andererseits wird doch von einem Mann wie R. Jochanan die wörtliche Ausführung berichtet: er hat alles, was er an Bodenbesitz besaß, verkauft, ohne etwas für seine Versorgung im Alter zurückzubehalten, um des Studiums der Tora willen[6]. Wir müssen also mit der Möglichkeit rechnen, daß das „Alles Verkaufen" nicht wörtlich zu nehmen ist, sondern nur ein starker Ausdruck ist für die Forderung der Mildtätigkeit. Aber sicher ist auch dann, daß diese Forderung eine große Rolle gespielt hat in der Predigt Jesu.

Nach diesem Überblick über die Wertung der Mildtätigkeit in der damaligen Zeit wenden wir uns den Jerusalemer

1 Vgl. z. B. Poimandres IV[4], wo „vollkommen" geradezu „eingeweiht" bedeutet. 2 Çaddiq gamur, vgl. Str.-B. I 816. 3 'Ar. VIII[4]. 4 b. Keth. 50[a]. 5 makhar kol ma schejjesch lo. 6 Pesiqtha 178[b]. 7 Lc. 19[8].

Verhältnissen zu, und zwar zunächst der privat geübten Fürsorge.

Der fromme Jerusalemer, der zum Tempel ging und etwa an der sogenannten „Schönen Tür“ des Tempels[1] an einem lahmgeborenen Bettler vorbeiging, gab ihm natürlich sein Almosen. Wer einen armen Verrückten vor der Tür sah, gab ihm zu essen[2]. Einer eigenartigen Form bediente sich Naqdemon b. Gorion, der angeblich auf seinem Weg zum Lehrhaus wollene Zeuge ausbreiten ließ, die dann die Armen hinter ihm zusammenlegen konnten[3]. Auch die soziale Fürsorge des Herrscherhauses ist hier zu nennen. Agrippa I. galt für wohltätig[4]; von Herodes wurden seine großzügigen Maßnahmen anläßlich der großen Hungersnot zwischen 25/24(3) a. gerühmt. Der König scheute sich damals nicht, persönliche Opfer zu bringen; „seinen gesamten Privatbesitz an Gold- und Silberschmuck ließ er ohne Rücksicht auf dessen mühevolle Verfertigung oder Kunstwert einschmelzen“[5]. Seine Maßnahmen schildert uns Josephus. „1. Zunächst teilte er nach genauester Feststellung der Verhältnisse denen Getreide aus, die es selbst zur Nahrung verarbeiten konnten; 2. sodann versorgte er die große Menge derer, die wegen ihres Alters oder irgendwelcher Krankheit nicht in der Lage waren, sich Brot zuzubereiten, mit Bäckern.“ Diese letzte Maßnahme erinnert so ausgesprochen an großstädtische Verhältnisse, daß wir dabei in erster Linie an Jerusalem denken müssen. „3. Endlich traf er Vorsorge, daß die Bevölkerung den Winter ohne Gefahr überstehen könne; es hatte sich nämlich zugleich (mit der Hungersnot) Not an Stoffen und Kleidern eingestellt“[6]. Von dem Umfang der Maßnahme gibt die glaubhafte[7] Zahl von 80000 Kor = ca. 315200 hl[8] Getreide, die im Königreich des Herodes verteilt wurden, einen Eindruck.

Der fromme Festpilger übte Mildtätigkeit auf seiner Wallfahrt; in Jerusalem geübt mußte sie besonders verdienstlich sein. Nicht zufällig sitzen die zwei blinden Bettler[9] in Jericho gerade an der Pilgerstraße. Infolge eines Mißverständnisses rechnen die

1 act. 3^{2} ff. 2 b. j. VI 5^{3}. 3 b. Keth. $66^{b}|67^{a}$ (Bar.). 4 ant. XIX 7^{3} vgl. 6^{1}. 5 XV 9^{2}. 6 Ebenda. 7 Ende vorigen Jahrhunderts mußte Belgien jährlich 6 Millionen hl Brotgetreide einführen. 8 1 Kor = 30 Se'a = 3,94 hl; (Jos.: 10 attische Medimnen zu 51,84 Liter [ant. XV 9^{2}; vgl. Lübker, Realencyklopädie des klassischen Altertums[8], Leipzig]). 9 So Mth. 20^{30}, während Mc. 10^{46} und Lc. 8^{35} nur von einem Blinden reden.

Jünger, als Judas beim letzten Male ihren Kreis verläßt, damit, daß Jesus ihn mit dem Austeilen von Almosen beauftragt habe[1]. Als Paulus zum Pfingstfest nach Jerusalem kommt[2], wird ihm nahegelegt, die im Zusammenhang mit dem Naziräergelübde von vier Jerusalemer Christen entstehenden Ausgaben — es handelt sich um darzubringende Opfer[3] — zu bezahlen[4]. Das war eine nicht ungewöhnliche Form der Wohltätigkeit: von Alexander Jannaeus (103—76 a.) hören wir, daß er sich von Schim'on ben Schatach bereden läßt, die Kosten für 150 Naziräer zu übernehmen[5]; von Agrippa I., daß er bei seinem Regierungsantritt „eine größere Anzahl von Naziräern sich auf seine Kosten scheren ließ“[6]. Von besonderer Tatkraft war das Eingreifen der Königin Helena von Adiabene bei der zwischen 44/8 p. ausbrechenden großen Hungersnot. „Als bei ihrer Ankunft in Jerusalem eine Hungersnot die Stadt bedrängte und viele Bürger aus Mangel an Lebensmitteln umkamen, ließ sie durch einige ihrer Leute für eine große Summe Getreide in Alexandrien kaufen und schickte andere zur Besorgung einer Schiffsladung getrockneter Feigen nach Cypern“[7]. Izates von Adiabene griff gleichfalls ein durch Übersendung von Geldmitteln[8]; nach dem Talmud soll er — es wird fälschlicherweise Monobazus von Adiabene genannt, obwohl es sich höchstwahrscheinlich um das gleiche Vorkommnis handelt — den gesamten Königsschatz dazu verwendet haben[9]. Daß es allgemein üblich war, daß die Pilger in Jerusalem Mildtätigkeit übten, geht aus Josephus hervor, der sagt, daß man den zweiten Zehnten und den Ertrag der vierjährigen Bäume und Weinberge[10] in Jerusalem zum Teil zu wohltätigen Zwecken verwendet habe[11]. Angesichts dieser Aussage erscheint es erwähnenswert, daß der Text des Sinaiticus zu Tob. 1^{6-8} offenbar voraussetzt, daß der Armenzehnt des dritten und sechsten Jahres der Jahrwoche in Jerusalem an Waisen, Witwen und Proselyten verteilt wurde; das schließt nicht aus, daß der dritte Zehnt im allgemeinen den Armen des Wohnorts[12] zugekommen sein mag — soweit er überhaupt entrichtet wurde.

Zwischen privater und öffentlicher Fürsorge steht als ein Mittelding die *Fürsorge religiöser Gemeinschaften*. Nach-

1 Joh. 13^{29} vgl. Mth. 26^{9}; Mc. 14^{5}; Joh. 12^{5}. 2 act. 20^{16}. 3 21^{26}; vgl. 24^{17}: „Opfer“. 4 21^{24}. 5 Sch. I 279 f. 6 ant. XIX 6^{1}. 7 ant. XX 2^{5}. 8 Ebenda. 9 b. B. B. 11^{a} (Bar.). 10 S. 50 ff. 11 ant. IV 8^{19}. 12 vgl. Dt. 26^{12}; 14^{27}.

weisen können wir sie für die Essener, die in jeder Stadt, also auch in Jerusalem, einen eigenen Ordensbeamten hatten, der die wandernden Brüder mit Kleidung und sonstigem Lebensbedarf versorgte[1] und für die Jerusalemer Christengemeinde. Innerhalb der Urgemeinde treffen wir eine sich auf den Grundbesitz erstreckende[2], freiwillige[3] Gütergemeinschaft[4], die die Fürsorge ermöglichte; auch wer in dem Bericht der Apostelgeschichte über diese Gütergemeinschaft lediglich ein in die Geschichte gezeichnetes Ideal sieht, wird die ausgedehnte soziale Fürsorge der Urgemeinde, die aus dem Verkauf von Bodenbesitz die Mittel gewann, anerkennen. Die Verteilung erfolgte von einer Zentrale aus (den Aposteln[5]), durch ehrenamtliche Kräfte[6]. Näheres ersehen wir aus dem Abschnitt über die Einsetzung der sieben Armenpfleger[7]. Danach gab es einen „Tischdienst“[8], eine Speisung von Unbemittelten durch die Gemeinde. Zum näheren Verständnis ist ein Vergleich mit den entsprechenden jüdischen Einrichtungen

1 b. j. II 8^{4}. 2 act. 2^{45}; $4^{34.\,36\,f.}$; $5^{1\,ff.}$. 3 act. 5^{4}; 2^{45}; 4^{32}. 4 act. 2^{44-45}; 4^{32-37}; 5^{1-11}. Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde wird vielfach bestritten. Die gegen sie angeführten Gründe scheinen mir nicht durchschlagend, wenn man nur beachtet, daß die Beteiligung freiwillig war. Die einzelne Hervorhebung des Beispiels des Joseph Barnabas ($4^{36\,f.}$) erklärt sich dann aus der Bedeutung dieses Mannes. Das $12^{12\,f.}$ in Privatbesitz befindliche Haus ist offenbar der Versammlungsort der Gemeinde. Das Vorhandensein von Armut ($6^{1\,ff.}$) ist erklärlich, wenn sich die Gütergemeinschaft nur auf den Grundbesitz erstreckt. — Vor allem ist bei Bezweiflung der Gütergemeinschaft das Entstehen der Berichte zu erklären. Ein Hinweis auf Anklang einzelner Worte an hellenistische kommunistische Ideale (Plato; Jamblichos' Leben des Pythagoras s. Preuschen, Kommentar zur Apostelgeschichte, Tübingen 1912, S. 28) genügt nicht als Nachweis, daß der Verfasser der Act. von sich aus fremde Ideale auf die Urgemeinde übertragen habe. — Dagegen ist zu betonen, daß eine Gütergemeinschaft verständlich ist im Hinblick A. auf die S. 42 f. behandelte wiederholte Aufforderung Jesu zur Hingabe des Besitzes zu Gunsten der Armen; B. auf das Vorbild Jesu und des Jüngerkreises, die von einer gemeinsamen Kasse lebten und ihren Besitz verlassen hatten (Joh. 13^{29}; 12^{6}; Mth. 19^{29} Par.); C. auf das Vorbild der Essener, die ferner wie die Urgemeinde gemeinsame Mahlzeiten hatten (b. j. II 8^{5}). Ein Beweis für die Gütergemeinschaft aber ist geradezu act. 5^{1-11}; denn die Schuld des Ananias ist nicht seine Lüge, sondern Unterschlagung von dem Gott geweihten Besitz; vgl. V. 2 (veruntreuen) und V. 3 (pseudesthai mit Acc.: betrügen, s. Blass-Debrunner, Grammatik des neutest. Griechisch[5], Göttingen 1921, § 187^{4}; auch in V. 4 dürfte das Verbum diese Bedeutung haben trotz des Dat., der hier Semitismus [vgl. kichesch le] sein wird). 5 act. 4^{37}; 5^{2}. 6 act. $6^{1\,ff.}$. 7 Ebenda. 8 act. 6^{2}.

tamchuj (Armenschüssel) und kuppa (Armenkorb) lehrreich, die sich folgendermaßen unterschieden: Der tamchuj wurde täglich verteilt an wandernde Arme und bestand in Speisen (Brot, Bohnen und Hülsenfrüchte, am Passah der vorgeschriebene Wein). Die kuppa wurde wöchentlich verteilt an die Armen der Stadt und bestand in Speisen und Kleidung[1]. Dann kann zunächst kein Zweifel sein, daß irgendwie diese Einrichtungen der Urgemeinde als Vorbild gedient haben. Die tägliche Verteilung der Unterstützung weist auf den tamchuj, der Empfang durch Ortsansässige (es handelt sich in erster Linie um die Witwen) auf die kuppa als Vorbild. Es ist möglich, daß die jüdische Armenunterstützung sich erst in späterer Zeit in zwei Einrichtungen spezialisiert hat und ursprünglich, wie die christliche, täglich auch an Ortsansässige verteilt wurde; wahrscheinlicher ist, daß die gemeinsame tägliche Mahlzeit der christlichen Gemeinde von selbst eine tägliche Verteilung der Unterstützungen an die armen Mitglieder ergab. Jedenfalls können wir so viel für die christliche Armenpflege lernen: A. sie erfolgte in natura (was auch der Wortlaut von act. 6^{2} nahelegt); B. sie bestand in Versorgung für 24 Stunden (= zwei Mahlzeiten)[2]; C. es ist wahrscheinlich, daß die Verteilung an einer Stelle zentralisiert war. Es ergibt sich folgendes Bild: in ihrem Versammlungshause[3] kamen die Christen Jerusalems täglich[4], wahrscheinlich abends[5], zu einer mit gottesdienstlicher Feier verbundenen Mahlzeit[6] unter Leitung der zwölf Apostel[7] zusammen; die Armen, vor allem die Witwen, wurden mit den eingegangenen Liebesgaben bewirtet und erhielten Nahrungsmittel für den kommenden Tag mit. Diese tägliche Feier wird beschrieben mit den Worten: „Sie waren eifrig in der Lehre der Apostel und der Unterstützung[8], im Brotbrechen und den Gebeten“[9].

Später sind die Mittel für die soziale Fürsorge der Urgemeinde

1 Pea VIII^{7}; b. B. B. 8^{b} (Bar.) und b. B. M. 38^{b}; Tos. B. M. III^{9} (Bohnen und Hülsenfrüchte); Pes. X^{1} (Wein). 2 vgl. Pea VIII^{7}. 3 act. 2^{46} kat' oikon steht im Gegensatz zu: „im Tempel“ in der Bedeutung von „zu Hause“ wie Philemon 2. Daß der Sinn nicht ist: „in den einzelnen Häusern“, zeigt die Anwesenheit aller Apostel, ferner Stellen wie act. 12^{12}; 2$^{1-2}$; 1^{15}, wo wir die ganze Gemeinde versammelt treffen. 4 act. 2^{46}; 6^{1}. 5 act. 12^{12} ist die Gemeinde in der Nacht (12^{6}) noch versammelt. 6 act. 2$^{42. 46}$ Brotbrechen (Ausdruck für das Abendmahl, der absichtlich unklar ist mit Rücksicht auf die Arkandisziplin). 7 act. 6^{2}; 2^{42}. 8 d. h. Liebestätigkeit (koinonia), vgl. Rm. 15^{26}; Phil. 1^{5}; 4$^{14 f.}$ 9 act. 2^{42}.

durch Kollekten auswärtiger Gemeinden aufgebracht worden. Nachdem eine solche wohl erstmalig zur Behebung der Notlage der Jerusalemer Gemeinde während der zwischen 44 und 48 p. anzusetzenden Hungersnot in Antiochia eingesammelt worden war[1], haben sich die Kollekten für Jerusalem seit dem Apostelkonzil (ca. 49 p.) zu einer ständigen Einrichtung ausgebildet. Denn im Blick auf die Kollektensammlungen für Jerusalem, die Paulus in seinen Gemeinden veranstaltet[2], dürfte die Verpflichtung zur Unterstützung der „Armen", die Paulus den Jerusalemer Aposteln gegenüber eingegangen ist[3], von Holl[4] mit Recht als eine regelmäßige Abgabe der Heidengemeinden an Jerusalem aufgefaßt worden sein.

Wir kommen zu der öffentlichen Fürsorge. Eine Beschreibung der alttestamentlichen und rabbinischen Gesetzgebung auf sozialem Gebiet ist hier nicht die Aufgabe. Es sei einleitend nur an die wichtigsten Vorschriften erinnert. Es sind dies: A. Das Sabbathjahr, in dem die Schulden erlassen werden sollten[5]; um diese Verpflichtung drückte man sich unter Anwendung der von Hillel eingeführten, Prosbol genannten, Klausel[6]. B. Der Armenzehnt[7], wonach im dritten und sechsten Jahre ein Zehntel des nach Absonderung der sonstigen vorgeschriebenen Abgaben übrig bleibenden Ernteertrages den Armen zu geben war. Über vielfache Nichteinhaltung dieser Abgabe klagt die Mischna[8] und behauptet, daß darauf das Überhandnehmen der Pest in den je folgenden Jahren, dem vierten und siebenten Jahre der Jahrwoche, zurückzuführen sei. C. Die rechtlichen Ansprüche der Armen während der Ernte: Ackerwinkel[9]; Nachlese[10]; Vergessenes (z. B. vergessene Garbe)[11]; Abfall bei der Traubenlese[12] und Weinbergsnachlese[13]. Auch hier wird über Nichteinhaltung geklagt[14]; aber viele Einzelzüge zeigen, daß diese Rechte vielfach von den Armen erfolgreich geltend gemacht worden sind. D. Erwähnt seien noch eine Reihe von sozialen Vorschriften, die im Talmud genannt werden[15] und angeblich auf Josua zurück-

1 act. 11^{27-30}; 12^{25}. 2 Gal. 2^{10}; 1. Ko. 16^{1-4}; 2. Ko. 8—9; Rm. 15^{25-32}; act. 24^{17}. 3 Gal. 2^{10}. 4 Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften, 1. Dez. 1921. 5 Mischna Traktat Schebhi'ith. 6 Schebhi'ith X^{4}. 7 Pea VIII^{2-9}; M. Sch. $V^{6.\ 9-10}$ u. 5. Vgl. S. 50 ff. den Abschnitt über den zweiten Zehnt. 8 Abh. V^{9}. 9 Pea $I^{1\ ff.}$. 10 Pea $IV^{10\ ff.}$. 11 Pea $V^{7\ ff.}$. 12 Pea VII^{8}. 13 Pea $VII^{5\ f.}$ 14 Abh. V^{9}. 15 b. B. Q. $80^{b}|81^{a}$ (Bar.).

gehen. Danach durfte man u. a. Vieh in fremden Wäldern weiden, Holz auf fremden Feldern lesen, Gras überall, außer auf Bockshornkleefeldern, sammeln und im See Genezareth beliebig fischen.

Welche öffentlichen Einrichtungen sozialer Fürsorge treffen wir in Jerusalem? Schon aus der Armenpflege der Urgemeinde war auf das Vorhandensein ähnlicher jüdischer Einrichtungen zu schließen. In der Tat hören wir im Zusammenhang einer Rechtsfrage, die zwischen dem Jerusalemer Richter Chanan ben Abhischalom und den Hohenpriestern erörtert wird und zu der sich R. Jochanan ben Zakkai äußert, daß z. B. eine Frau, deren Mann ins Ausland ging, von der Gemeinde Unterstützung beanspruchen konnte[1], die sie aus dem Armenkorb (kuppa) zu erhalten hatte. Wenn ferner die Mischna sagt, daß ein Armer die vorgeschriebenen vier Becher Weins der Passahfeier, falls er sie nicht anders beschaffen könne, von der Armenschüssel (tamchuj) entnehmen solle[2], so wird die Sitte wohl bis in die Zeit, in der man das Passah in Jerusalem feierte, zurückgehen. Eine nur in Jerusalem anzutreffende Einrichtung ist die Unterstützungskasse für verschämte Arme aus guter Familie: „Zwei Zellen waren im Tempel, eine hieß Zelle der Stillen (andre Lesart: der Sünder), die andere Zelle der Geräte. Zur Zelle der Stillen (bezw. der Sünder) brachten diejenigen, die die Sünde fürchteten, im Stillen ihre Gaben und Arme aus guter Familie wurden im Stillen unterstützt“[3]. Derartiges mag Jesu vorgeschwebt haben, als er vom Almosengeben im Verborgenen sprach[4] im Gegensatz zu der öffentlich ausposaunten Mildtätigkeit. Da diese Kasse sich im Tempel befand, liegt die Vermutung nahe, daß sich auch die übrigen Unterstützungs-Einrichtungen im Tempel befanden, umsomehr, als der eben genannte Richter Chanan, der in Unterstützungs-Angelegenheiten entscheidet, zu den vom Tempel besoldeten Schriftgelehrten gehört, und die Hohenpriester in derartigen Fragen ein Wort mitzureden haben.

Auch im Zusammenhang mit dem Tempelkultus begegnen soziale Maßnahmen[5]. Zum priesterlichen Dienst am Tempel war körperliche Tauglichkeit Voraussetzung, die vom Synedrium festgestellt wurde[6]. Den körperlich untauglichen Priestern war der Zutritt zum Heiligtum gestattet und sie wurden zu gewissen Dienstleistungen herangezogen. In der nordöstlichen Zelle des

1 Keth. XIII 1–2. 2 Pes. X 1. 3 Scheq. V 6. 4 Mth. 6 4. 5 vgl. übrigens J. J. I 12 f. (Tempelarbeiter). 6 Mid. V 3.

Frauenvorhofes lasen sie Würmer vom Brennholz des Tempels ab[1]. Rabbi Tarphon hat seinen Onkel, der an einem Beine lahm war, als Priester im Vorhofe die Posaune blasen sehen[2], und zwar an einem Laubhüttenfeste[3]. Dafür hatten diese Priester Anrecht auf die ihnen nach der Abstammung, d. h. nach der Zugehörigkeit zu den sich im Dienste ablösenden Priestergeschlechtern, zustehenden Anteile an den Einkünften[4]. — Für Arme kannte der Kultus in bestimmten Fällen bedeutende Erleichterungen, so z. B. bei der Darbringung von Sündopfern, wobei an Stelle eines Schafes zwei Tauben und in Fällen besonderer Armut ein Speisopfer treten konnte[5]. Auch war der Bevölkerung die Möglichkeit gegeben, ihr Geld im Tempel sicher zu verwahren[6], und es wird berichtet, daß Witwen und Waisen von dieser Möglichkeit Gebrauch machten[7].

Endlich sei noch eine soziale Maßnahme erwähnt, die ursprünglich nur in Jerusalem galt. Sie bezog sich auf die Stellung der Witwe. In Jerusalem pflegte man nämlich testamentarisch festzulegen, daß sie für die Dauer ihrer Witwenschaft im Hause des Mannes wohnen bleiben und von seinem Vermögen leben durfte. Das wurde zum festen Recht der israelitischen Witwe, das auch dann galt, wenn eine dahingehende testamentarische Verfügung nicht getroffen war[8].

b. Der Pilgerverkehr als Einnahmequelle.

Von den Ausgaben der Pilger in Jerusalem könnten wir uns ein annäherndes Bild machen, wenn sich nachweisen ließe, daß diejenigen Vorschriften wirklich beobachtet worden sind, wonach — zufolge rabbinischer Deutung einiger Stellen des mosaischen Gesetzes — jeder Israelit einen Teil des jährlichen Einkommens in Jerusalem verzehren mußte. Es handelt sich um den 2. Zehnt, den Viehzehnt und den Ertrag vierjähriger Bäume und Weinberge[9].

Die Verschiedenheiten der gesetzlichen Bestimmungen über den an die Kultbeamten zu liefernden Zehnten der Feld- und

1 Mid. II 5. 2 j. Hor. III. 3 Tos. sota VII. 4 b. j. V 5 7. 5 Lev. 5 7—13; ant. III 9 3. 6 2. Makk. 3 4—6. 10 f.. 7 4. Makk. 4 1—3. 7. b. j. VI 5 2. Noch heute verwendet man in Palästina Heiligtümer als sichere Aufbewahrungsstätten; an einem Heiligengrab (weli) sah ich im Jahre 1914 große Bündel Reisig aufgeschichtet. 2. Makk. 3 10. 8 Keth. IV 12. 9 Stellen- und Literaturangaben s. Sch. II 306 Anm. 22 1—3.

Baumfrüchte[1] war der Anlaß dafür, daß die Auslegung in ihnen zwei Zehnten vorgeschrieben fand, einen ersten, der abzuliefern war und einen **zweiten Zehnt**, der vom Eigentümer in Jerusalem verzehrt werden sollte. Wollte man den zweiten Zehnt nicht in natura nach Jerusalem bringen, so durfte man ihn in Geld verwandeln, war aber verpflichtet, ein Fünftel zuzulegen, wenn man sich nicht einer in der Mischna[2] behandelten List bediente, um sich um diese Mehrleistung zu drücken. Auf jeden Fall war es verboten, den zweiten Zehnt anderswo als in Jerusalem zu verzehren. Alle sich im Zusammenhang mit ihm ergebenden Fragen behandelt der Mischna-Traktat Ma'aser scheni.

Nun haben die Vorschriften über den zweiten Zehnt starke Wandlungen durchgemacht. Das älteste Zeugnis für einen zweiten Zehnt neben dem an die Kultbeamten abzuliefernden bietet Septuaginta zu Dt. 26^{12}, das Buch der Jubiläen[3] und das Tobitbuch nach der älteren der beiden vorhandenen Textrezensionen (Sinaiticus)[4]. Nach dieser ältesten Auffassung sollte der zweite

1 Num. 18^{20-32} und Lev. 27^{30-31}; Dt. 14^{22-26}. 2 M. Sch. IV^{4-5}. 3 Jub. 32^{8-14}. 4 Tob. 1^{6-8}. Für die Priorität von Sin. gegenüber Alexandrinus-Vaticanus zu Tob. führt Sch. III 243 mit Recht an, daß Sin. den Viehzehnt 1^{6} noch als Priesterabgabe bezeichnet, was Alex. entsprechend der späteren Vorschrift beseitigt, und daß Alex. stilistische Glättungen gegenüber Sin. bietet. Eine weitere Erwägung im Anschluß an Tob. 1^{6-8} bestätigt das höhere Alter von Sin.

Sin.	Alex.-Vat.
„Ich reiste 6.) mit den Erstlingen und den Erstgeburten und den Zehnten des Viehs und der ersten Schafschur nach Jerusalem und gab sie den Priestern, den Söhnen Aarons, die am Altar Dienst tun	„Ich reiste 6.) mit den Erstlingen und den Zehnten der Früchte und der ersten Schafschur und gab sie den Priestern, den Söhnen Aarons, die am Altar Dienst tun;
7.) und den Zehnten von Getreide, Wein, Öl, Granatäpfeln, Feigen und den übrigen Fruchtbäumen gab ich den in Jerusalem Dienst tuenden Leviten 8.) und den zweiten Zehnt verwandelte ich in den 6 Jahren in Geld und reiste und verzehrte ihn in Jerusalem jedes Jahr	7.) von allen Früchten gab ich den Zehnten den Leviten, die in Jerusalem Dienst tun, und den zweiten Zehnt verkaufte ich, ging hin und verzehrte ihn jährlich in Jerusalem
und gab ihn den Waisen und Witwen und brachte ihn den Proselyten, die sich den Israeliten angeschlossen haben, und gab ihn ihnen im dritten Jahre und wir aßen ihn nach der Vorschrift."	8.) und den dritten gab ich denen, denen er zusteht."

Zehnt im dritten und sechsten Jahre der Jahrwoche in einen Armenzehnt verwandelt werden[1], also nur im 1., 2., 4., 5. Jahr der Jahrwoche — im siebenten Jahr sollte der Boden ganz brach liegen — entrichtet werden[2]. Eine andere Auffassung begegnet zuerst in der jüngeren Textgestalt (Alex.-Vat.) der zitierten Tobit-Stelle, wo von drei Zehnten die Rede ist. Aus Josephus sehen wir[3], daß das bedeutet, daß der Armenzehnt des dritten und sechsten Jahres als selbständige Abgabe gefaßt wurde. Daneben sollte der 2. Zehnt in den ersten 6 Jahren der Jahrwoche entrichtet werden. Dagegen scheint die rabbinische Literatur die ältere Auffassung (Umwandlung des 2. Zehnten im 3. und 6. Jahr in Armenzehnten) vertreten zu haben[6]. (Philo endlich[4] faßt den 2. Zehnt als eine den Priestern zu entrichtende Abgabe, während er den ersten Zehnt an die Leviten entrichtet werden läßt.) Schon diese starken Wandlungen lassen es zweifelhaft erscheinen, ob der 2. Zehnt jemals allgemein durchgeführte religiöse Sitte war; in diesen Zweifeln bestärkt, daß ein ganzer Traktat der Mischna die Behandlung solcher Früchte ordnet, hinsichtlich deren zu bezweifeln ist, ob der Erzeuger Priesterhebe und zweiten Zehnt abgehoben hat (Traktat Demaj).

Auch der Viehzehnt[5] gehörte ursprünglich zu den den Kultbeamten zustehenden Abgaben. Die rabbinische Literatur rechnet ihn zu den vom Eigentümer in Jerusalem zu verzehrenden

Sin. ergibt einen klaren Sinn: V. 6 nennt die Priesterabgaben, V. 7 die Levitenabgaben, V. 8 die übrigen Leistungen. Alex.-Vat. dagegen ergibt keinen klaren Sinn: A.) In V. 6 a werden — trotz des Versschlusses „und gab sie den Priestern" — nicht die Priesterabgaben genannt. Denn zwischen den an die Priester abgelieferten Erstlingen und Schafschurabgaben steht „die Zehnten der Früchte". Da im Folgenden Levitenzehnt, 2. und 3. Zehnt von Alex.-Vat. genannt werden, kann es sich unmöglich um weitere, den Priestern geleistete Früchtezehnten handeln. B.) Vielmehr werden in V. 6 a die sämtlichen Abgaben, die Tobias mit nach Jerusalem bringt, genannt. Der Schluß des Verses ist dann sinnlos. C.) Die Erklärung des Tatbestandes ist die, daß Alex.-Vat. den in Sin. als Priesterabgabe genannten Viehzehnt beseitigen wollte. Er tat es, indem er an Stelle von „die Zehnten des Viehs" (wo der Plural sprachlich zulässig ist) gedankenlos „die Zehnten der Früchte" setzte (obwohl weder der Sing. noch der Plur. des Früchtezehnten in den Zusammenhang paßt). Sin. zu Tob. ist also der ältere Text.

1 Man verwies auf Dt. 14 28—29; 26 12. 2 Daß auch Jub. dieser Ansicht ist, geht außer aus der Abfassungszeit daraus hervor, daß Jub. nur 2 Zehnten kennt. 3 ant. IV 8 22. 4 s. S. 22 Anm. 11. 5 aus Lev. 27 32—33 gefolgert. 6 M. Sch. V 9.

Abgaben. Nach ihr durfte man ihn, falls die Tiere rein waren, nicht auslösen[1], sondern mußte ihn in natura nach Jerusalem bringen, wo die Tiere als Mahlopfer (nur ohne Handauflegung) geschlachtet wurden[2], d. h. sie wurden nach Ablieferung der Priesteranteile von den Eigentümern verzehrt. Auch die Vorschriften hinsichtlich des Viehzehnten haben sich sehr gewandelt, wie folgende Liste zeigt:

	Viehzehnt.	1. (Früchte) Zehnt.	2. (Früchte) Zehnt.
Tob. (Sin.):	Priester	Leviten	Eigentümer
Tob. (Alex.):	—	Leviten	Eigentümer
Buch der Jubiläen:	Priester	Priester	Eigentümer
Josephus:	—	Priester	Eigentümer
Talmud:	Eigentümer	Priester (Lev.)	Eigentümer
(Philo:	Priester	Leviten	Priester)[3].

Die Schwankungen betreffen vor allem das Verhältnis des Viehzehnten zum 1. und 2. Zehnt. Sie berechtigen, besonders angesichts des Schweigens des Josephus, zu dem Schluß, daß diese Abgabe kaum je tatsächlich entrichtet worden ist[4].

Der Ertrag von Bäumen und Weinbergen durfte nach dem Gesetz[5] in den ersten drei Jahren nicht geerntet werden; im vierten Jahre sollte er Gott geweiht werden. So gibt auch Philo die Vorschrift wieder[6]. Nach dem Buche der Jubiläen sollte der Ertrag des vierten Jahres teils auf den Altar kommen, teils den Kultbeamten übergeben werden[7]. Dagegen setzen Josephus[8] und Mischna[9] übereinstimmend voraus, daß er vom Eigentümer in Jerusalem verzehrt werde.

Gegen die allgemeine Durchführung dieser Bestimmungen mußten wir Bedenken äußern. Daß die Vorschriften über den zweiten Zehnt und die Erträgnisse des vierten Jahres jedoch von manchen Kreisen beobachtet wurden, dürfte aus folgenden zwei Angaben hervorgehen, die offenbar geschichtliche Einzelheiten

1 M. Sch. I ^{2}. 2 Chagh. I ^{4}; Zebh. V ^{8}: „Geringes Heiliges" ist der Viehzehnt. 3 Tob. 1 $^{6-8}$; — Jub. 32 $^{15. 2. 8}$; 13 ^{26}; — Bekh. IX $^{1-8}$ u. ö.; — Philo s. S. 22 Anm. 11. Auf Philo's Angaben ist am wenigsten zu geben; er schildert nicht die tatsächlichen Verhältnisse, sondern scheint seine eigenen Anschauungen über die gesetzlichen Vorschriften wiederzugeben. 4 Auch für die frühere Zeit dürfte das gelten. Benzinger, Hebräische Archäologie[2], Tübingen 1907, S. 385, urteilt, daß der Viehzehnt als Leistung für die Kultbeamten „sachlich einfach undurchführbar" war. 5 Lev. 19 $^{23-25}$. 6 de virt. de hum. § 21. 7 Jub. 7 ^{36}. 8 ant. IV 8 ^{19}. 9 Pea VII ^{7}; M. Sch. V $^{1-5}$; 'Orla ganz.

bewahrt haben. „Münzen, die vor den Ständen der Viehhändler gefunden werden, gelten stets als Zehntgeld; (solche die) auf dem Tempelberg (gefunden werden), als profanes Geld; (solche die) in Jerusalem (gefunden werden), in Festzeiten als Zehntgeld und im übrigen Jahr als profanes Geld"[1]. In Jerusalem gilt also Geld, das zur Festzeit gefunden wird, als Zehntgeld. Nun ist der erste Zehnt den Priestern am Ort[2], und zwar in natura[3] abgeliefert worden; hier ist von einem Zehnt die Rede, der nach Jerusalem gebracht worden ist, und zwar vorwiegend zur Festzeit und in Geld verwandelt — das kann nur der zweite Zehnt sein. Dem entspricht, daß es sich um Geld handelt, das vorwiegend[4] zum Kaufe von Vieh verwendet wird. — Eine weitere Einzelheit enthält die Angabe des Rabban Schim'on ben Gamliel (II.), wonach man die Erträgnisse des vierten Jahres in Jerusalem an die Nachbarn, Verwandten und Bekannten verteilt habe, „um die Bazare von Jerusalem zu schmücken"[5], damit nämlich durch das überraschende scheinbare Angebot von Früchten die Preise gesenkt würden[6].

So kann gesagt werden, daß die genannten Vorschriften dazu beigetragen haben, die Bedeutung des Pilgerverkehrs als Einnahmequelle für Jerusalem zu steigern.

c. Die durch den Kultus der Stadt vermittelten Einnahmen

hat ein späterer Teil der Arbeit im einzelnen zu behandeln; sie haben die Haupteinnahmequelle der Stadt gebildet. Der Kultus unterhielt den Priesteradel, die Priesterschaft und die Tempelangestellten. Den Gewerben und dem Handel der Stadt wurden in mannigfacher Weise Verdienstmöglichkeiten geboten durch die gewaltigen Ausgaben des Tempelschatzes — es sei nur an den Tempelneubau erinnert — und durch die kultischen Leistungen — Opfer, Weihgeschenke — der Frommen.

1 Scheq VII 2. 2 vita 12. 15. 3 ant. XX 8 8; 9 2. 4 Wenn das bei den Viehhändlern gefundene Geld das ganze Jahr über für Geld vom zweiten Zehnt gilt, so soll damit die „schwerere Möglichkeit" ausgedrückt werden; in der Tat war ja dort die Wahrscheinlichkeit am größten, daß es sich um Geld vom zweiten Zehnt handelte. 5 Tos. M. Sch. V; b. Beça 5a; b. R. H. 31b. 6 Die abweichende Ansicht des R. Schim'on ben Jochai bezieht sich nur auf die Frage, ob der Transport der Früchte in natura erfolgt sei oder ob ihr Geldwert nach Jerusalem gebracht worden sei.

Zusammenfassend ist die Eigenart Jerusalems hinsichtlich der Vermögenslage der Bewohner in Folgendem zu sehen:

1. In der Stärke der von der Mildtätigkeit lebenden Bevölkerungsteile;
2. in der hierdurch einerseits und durch die Anwesenheit von Hof und Priesteradel andererseits bedingten Spannung der sozialen Gegensätze;
3. in der Tatsache, daß die Stadt den Wohlstand ihrer religiösen Bedeutung verdankte.

I. Exkurs.

Die Geschichtlichkeit von Mth. 27 7.

Die Angabe über den Kauf des Töpferackers durch die Hohenpriester aus dem Verräterlohn des Judas scheint verdächtig zu sein, da sie

1. aus der als Weissagung gefaßten Stelle Zakh. 11 13 geflossen sein kann: „Und ich nahm die dreißig Silberscheqel und warf sie in das Haus Jahwes zum Töpfer“ (Massoretentext) und
2. nur von Mth. gebracht wird (nach act. 1 18 f. hat Judas den Acker selbst gekauft).

Immerhin ist auf ein Vierfaches hinzuweisen:

1. Zu Unrecht als der Weissagung entlehnt gilt die Angabe, daß Judas das Geld zum Heiligtum bringt. Man erklärt diesen Zug damit, daß Mth. sowohl dem joçer (Töpfer) des Massoretentextes von Zakh. 11 13 („und warf sie in das Haus Jahwes zum Töpfer“) wie der von der syrischen Übersetzung des Alten Testaments vorausgesetzten Lesart oçar (Schatz; „und warf sie in das Haus Jahwes zum Tempelschatz“) gerecht zu werden sucht, indem er den Acker als Töpferacker bezeichnet (Mth. 27 7) und indem er Judas das Geld zum Tempel bringen läßt, in der Absicht, wie man aus Mth. 27 6 folgert, es dem Tempelschatze zukommen zu lassen. Mithin, so schließt man, könne weder die Bezeichnung Töpferacker, noch der Zug, daß Judas das Geld zum Tempel bringt, geschichtlich sein. Diese Erklärung, die geradezu textkritische Kenntnisse bei demselben Manne voraussetzt, der das Zitat Jeremja statt Zakharja zuschreibt (Mth. 27 9), scheint mir nicht geboten. Vielmehr las Mth. mit dem Massoretentext joçer, wie 27 10 zeigt; daß Judas das Geld zum Tempel bringt, ist durch die Sitte bedingt und dürfte geschichtlich sein. Die Mischna bezeugt uns nämlich bereits für die Zeit vor Jesus als Sitte, daß

man in gewissen Fällen, in denen sich der ursprüngliche Besitzer des Geldes der Zurücknahme entzog, dieses zum Tempel brachte und dadurch einen Kauf rückgängig machen konnte. 'Ar. IX[4]: Will man von seinem Vorrecht, das verkaufte Haus innerhalb von 12 Monaten zurückzukaufen, Gebrauch machen und versteckt sich der Käufer, um das zu verhindern, so soll man Hillel dem Älteren zufolge das Geld zu dem Geheiligten im Vorhofe werfen; der Käufer kann, wenn er will, kommen und sein Geld holen. Ein analoger Fall dürfte Mth. 27[5] vorliegen: nicht, um das Geld dem Tempelschatz zukommen zu lassen, sondern um einen abgeschlossenen Kauf rückgängig zu machen, bringt Judas das Geld zum Tempel; nur ist nicht ein Haus, wie in der zitierten Mischna-Stelle, sondern die Person Jesu der Kaufgegenstand. Der Vorgang ist der: der Käufer, die Hohenpriester und Ältesten, d. h. das Synedrium (Mth. 27[3]), verweigert die Zurücknahme des Geldes. Daraufhin bringt Judas das Geld zum Tempel, um auf diesem Wege den Kauf rückgängig zu machen. Im Tempel wird das Geld als herrenloses Gut betrachtet, für dessen Verwendung die Hohenpriester (Mth. 27[6]) zuständig sind; es ist zu beachten, daß sie V. 3 als Mitglieder des Synedriums genannt werden, dagegen V. 6 in ihrer Eigenschaft als Tempelverwaltungskörper. Es ergibt sich: Der Zug, daß Judas das Geld zum Tempel bringt, ist nicht durch die Weissagung bedingt; dem entspricht, daß in dem Zitat Mth. 27[9–10] vom Tempel nicht die Rede ist.

2. Auch die Bedenken der Hohenpriester, das Geld dem Tempelschatz einzuverleiben, und ihr Entschluß, davon einen Fremden- (d. h. Pilger-)Friedhof zu kaufen, sind glaubwürdig. Es ist talmudisch bezeugt, daß unrechtmäßig erworbenes Gut bezw. Gut, das niemandem gehörte (z. B. Raub, dessen Eigentümer nicht mehr zu ermitteln war), nicht dem Tempelschatz zugesprochen wurde, sondern für öffentliche Erfordernisse (z. B. Versorgung Jerusalems mit Wasser) Verwendung fand (b. Beça 29[a] [Bar.]; b. B. Q. 94[b] [Bar.]; vgl. auch Str.-B. I 37 zu Dt. 23[19]).

3. Der Preis des Ackers von 120 Denaren (s. S. 36 Anm. 2) ist als durchschnittlicher Ackerpreis bezeugt. Der 'Ar. VIII[1] genannte Ackerpreis von einem As = $^1/_{24}$ Denar (Str.-B. I 291; dafür bekam man 2 [Mth. 10[29]] bezw. $2^1/_2$ [Lc. 12[6]] Sperlinge!) scheidet als kasuistisches Beispiel aus. 'Ar. IX[2] nennt 1 und 2 Minen, d. h. 100 und 200 Denare; VIII[2] redet von einem Acker, auf den 10, 20, 30, 40, 50 Scheqel geboten sind (zu

4 Denaren; 'Ar. III[8] setzt einen alttestamentlichen Scheqel mit einem Sela' = 4 Denaren gleich), d. h. 40, 80, 120, 160, 200 Denare. Der Durchschnittspreis eines Ackers ist also ca. 120 Denare.

4. Der Name des Ackers Akeldamach (act. 1[19], vgl. Mth. 27[8]) sowie seine Verwendung zum Fremdenbegräbnis ist durch die Weissagung nicht veranlaßt; vielmehr wird der damals für den Acker allgemein gebräuchliche Name (act. 1[19]) Akeldamach ursprünglich Friedhof bedeutet haben, woraus hervorgeht, daß er in der Tat seitens der Tempelverwaltung zu Begräbniszwecken verwendet wurde.

Danach halte ich es nicht für unmöglich, daß der Verräterlohn des Judas 120 Denare betragen hat, daß Judas die Summe zum Tempel brachte, um den Kaufvertrag rückgängig zu machen, und daß das Geld von der Tempelverwaltung zum Ankauf eines Friedhofes verwendet wurde. Einzelne Züge, wie die Bezeichnung des Ackers, dessen gebräuchlicher Name Akeldamach war, als Töpferacker und die Lokalisierung durch die Tradition im Hinnomtale, die möglicherweise auf eine Kombination der Zakharja-Stelle mit Stellen aus Jeremja (19[1 f.]; 18[2 f.]) zurückzuführen ist, werden nachträglich durch die als Weissagung gefaßte Stelle Zakh. 11[13] bestimmt worden sein.

II. Exkurs.

Die Notzeiten Jerusalems.

Die im Folgenden gegebene Übersicht behandelt die Zeit von 170 a. (erste Einnahme Jerusalems durch Antiochus IV. Epiphanes) bis 70 p. (Zerstörung Jerusalems); sie schließt die Fälle aus, in denen es sich ausschließlich um kriegerische Ereignisse handelt:

1. Als Jerusalem zur Zeit Antiochus' V. Eupator belagert wurde (163 a.), wurde die Not durch das Brachliegen des Bodens infolge des Sabbathjahres (164/3 a.) verschärft. Die Not betraf vor allem die Belagerten, da die in der Stadt vorhandenen Vorräte bald aufgezehrt waren, aber auch die Belagerer (ant. XII 9[5 f.]; vgl. 1. M. 6[49. 53 f.]).

2. Einige Zeit vor 65 a. (d. h. vor der Belagerung Aristobul's II. im Tempel durch Hyrkan II. und den Araberkönig Aretas) hatte eine Dürre geherrscht. Das Gebet eines Frommen namens Onias führte den ersehnten Regen herbei (ant. XIV 2[1]). Auf das gleiche Vorkommnis wird sich die rabbinische Erzählung beziehen, wonach,

als bis zur größeren Hälfte des Monats Adhar, d. h. bis Anfang März, wo die Regenperiode im allgemeinen ihr Ende findet, kein Regen gefallen war, das Gebet Choni's „des Kreisziehers" den Regenfall bewirkt habe. So groß soll der Erfolg des Gebetes gewesen sein, daß das Volk sich vor dem nun einsetzenden Wolkenbruch, der eine riesige Überschwemmung zur Folge gehabt haben soll, auf den Tempelplatz habe flüchten müssen. Hieraus ist zu ersehen, daß der Vorfall in Jerusalem spielte (Ta'an. III[8]; b. Ta'an. 23[a] [Bar.]).

3. Nach dem Passah 65 a. verwüstete ein Orkan die Früchte des ganzen Landes (ant. XIV 2[2]).

4. Die Belagerung Jerusalems durch Herodes 37 a. fiel in das Sabbathjahr 38/7 a., sodaß in der Stadt Hungersnot ausbrach; auch die Belagerer litten Mangel, da ihre Gegner die ganze Umgebung ausgeplündert hatten (ant. XIV 16[2]; XV 1[2]; b. j. I 18[1]).

5. Im 7. Jahr des Herodes (nicht von seiner Ernennung zum König 40 a., sondern von der Eroberung Jerusalems 37 a. an gerechnet) 31 a. ereignete sich ein Erdbeben, das einen Teil des Viehbestandes des Landes vernichtete (b. j. I 19[3]; ant. XV 5[2]).

6. Nach der Hinrichtung der Königin Mariam(m)e 29 a. traf eine Seuche das Land (ant. XV 7[2]).

7. Besonders verheerend wirkte eine im 13. Jahre des Herodes ca. 25 a. ausbrechende Hungersnot, die in verschiedenen Stadien verlief: a) „Zuerst trat anhaltende *Dürre* ein und deshalb blieb das Land unfruchtbar und brachte nicht das Geringste hervor. b) Sodann verbreiteten sich — eine Folge der durch die Nahrungsmittelnot erfolgten Änderung der Lebensweise — *Krankheiten und eine pestartige Seuche*; die Nöte verschlimmerten sich gegenseitig. Denn der Mangel an Pflege und Nahrung steigerte die von Anfang an heftig aufgetretene pestartige Krankheit und der Tod der auf diese Weise Umgekommenen raubte den Überlebenden die Lebensfreude, da keine Aussicht war, der Not beizukommen. c) . . . *Auch bei der zweiten Ernte* trat *Mißwachs* ein" (ant. XV 9[1]). d) „Zugleich herrschte *Mangel an Kleidung*, da das Vieh umgekommen und allenthalben verzehrt war, so daß weder Wolle noch sonstige Stoffe zu haben waren" (ant. XV 9[2]).

8. Unter Kaiser Claudius (41--54 p.) hat sich in Palästina eine große Hungersnot ereignet, deren Bedeutung schon aus der Zahl der verschiedenen Nachrichten ersichtlich ist.

a) Als Helena von Adiabene auf ihrer Wallfahrt nach Jerusalem kam, herrschte dort eine Hungersnot (ant. XX 2[5]). Über die Zeit erfahren wir näheres durch die Angabe XX 5[2], wo die Erwähnung der Hungersnot mit einem epi tutois (so lesen alle Handschriften; ebenso Eusebius, hist. eccl. II 12[1], wo die Stelle zitiert wird, und die lateinische Übersetzung horum temporibus; nur die Epitome liest den Singular) eingeleitet wird. Falls dieses — wie die lateinische Übersetzung will und wie es am besten in den Zusammenhang paßt — maskulinisch zu fassen ist, besagt es, daß die Hungersnot unter den beiden Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander stattfand. Ist epi tutois dagegen neutrisch zu fassen, so ist die Hungersnot nur in der Amtszeit des Tiberius Alexander — wie die Epitome will — anzusetzen. Unter ihm hat sie daher auf jeden Fall stattgefunden. Über die Amtszeit dieser beiden Männer ist uns folgendes bekannt: Cuspius Fadus trat sein Amt nach dem Tode Agrippa's I., d. h. nach dem Passah 44 p., an (ant. XX 1[1]); ein aus dem Jahre 45 p. stammender Erlaß setzt voraus, daß er damals noch im Amte war (ant. XX 1[2]). Von Tiberius Alexander ist uns nur das Ende seiner Amtszeit ungefähr bekannt. Seine Absetzung wird unmittelbar vor dem Ableben des Königs Herodes von Chalcis, das im 8. Jahre der Regierung des Claudius (24. Januar 48—49) erfolgt ist, berichtet (ant. XX 5[2]), ist also in das Ende des Jahres 47 oder das Jahr 48 zu setzen. Die Hungersnot fällt also in eines der Jahre zwischen 44/48.

b) ant. III 15[3] ist die Rede von einer zur Zeit des Claudius und des jüdischen Hohenpriesters Ismaelos ausgebrochenen Hungersnot, von der besonders Jerusalem heimgesucht wurde. Die Beantwortung der Frage, um welche Hungersnot in der Regierungszeit des Claudius (24. Januar 41—13. Oktober 54) es sich handelt, wird von der Ansetzung der Amtszeit des Hohenpriesters Ismael abhängen. Man könnte diese von vornherein einer späteren Zeit als 54 p. zuweisen, da Josephus von der Einsetzung des Ismael (ant. XX 8[8]) erst nach der Thronbesteigung des Nero (ant. XX 8[1—3]) berichtet; aber darauf ist kein Gewicht zu legen, da Josephus ant. XX 7[1]—8[4] zunächst zusammenhängend die Familiengeschichte der Herodes-Nachkommen und die Vorgänge in Rom schildert, ehe er sich den Zuständen in Palästina zuwendet. Dagegen steht fest, daß Ismael vor der Ernennung des Porcius Festus zum Landpfleger von Judäa (ant. XX 8[9] eingesetzt wurde, also zur

Zeit des Landpflegers Antonius Felix. Dieser wurde nach der Abberufung des Cumanus Ende 52 p. (Tac., Ann. XII 54) Landpfleger der Provinz Judäa (ant. XX 7[1]; b. j. II 12[8]); vorher hatte er lediglich die Landschaft Samaria verwaltet (Tac., ebenda), während die Landschaft Judäa, ebenso wie Galiläa, dem Cumanus unterstanden hatte (ant. XX 5[2—4]). Das Datum Ende 52 für die Ernennung des Antonius Felix zum Landpfleger von Judäa wird durch die Angabe des Josephus bestätigt, daß die Anfang 53 erfolgte Vergrößerung des Gebietes Agrippa's II. nach der Ernennung des Felix stattfand (ant. XX 7[1]; b. j II 12[8]). Nun aber ersehen wir aus act. 23[2]; 24[1], daß der Vorgänger des Hohenpriesters Ismael, Ananias, noch unter Felix im Amte war, und zwar (act. 20[16]) an einem Pfingstfest, also mindestens Pfingsten 53. Da nach ant. III 15[3] die Hungersnot zur Zeit des Ismael an einem Passahfeste stattfand, kommt frühestens Passah 54 in Frage. Aber auch diese Möglichkeit scheidet aus, wenn wir der Chronologie der Acta glauben dürfen, wonach Paulus frühestens Pfingsten 55 nach Jerusalem kam und also damals noch Ananias im Amte war (act. 23[2]; 24[1]). Dann aber muß dem Josephus ein Irrtum untergelaufen sein, da Ismael nicht unter Claudius Hoherpriester war. Da nun Josephus im Zusammenhang der Schilderung der Regierungszeit des Claudius nur die unter a) genannte Hungersnot in einem Jahre zwischen 44 und 48 p. kennt, ist statt Ismael einer der zwei Vorgänger, Joseph oder Ananias, einzusetzen und ant. III 15[3] auf die gleiche Hungersnot zu beziehen.

c) Act. 11[28] berichtet, daß in Antiochia (Syrien) ein Jerusalemer Prophet namens Agabos eine Hungersnot prophezeite, die unter Claudius eintraf. Da cap. 12 mit den Worten „zu jener Zeit" in die Passahzeit des Jahres 44 p. führt, muß es sich um die von Josephus beschriebene Hungersnot handeln. Dem entspricht, daß die Rückkehr des Paulus und Barnabas aus Jerusalem von der anläßlich der Hungersnot unternommenen Kollektenreise erst nach dem Tode Agrippa's I. (44 p.) berichtet wird (act. 12[25]).

d) Diese Hungersnot unter Claudius wird möglicherweise auch in der rabbinischen Literatur erwähnt. Der ältere El'azar, der Sohn des Rabbi Çadhoq, berichtet, daß er, als er die Tora bei Rabbi Jochanan dem Chauraniter lernte, diesen sein Brot trocken essen sah, „weil Jahre der Dürre waren" (b. Jebh. 15[b]; Tos. Sukka II; Tos. 'Edh. II). Mit Recht folgert Schlatter aus diesem Ausdruck, daß es näher liege, an die Hungersnot unter Claudius als an die

Not während der Belagerung Jerusalems 70 p. zu denken (Schlatter, Die Tage Trajans, S. 80 f.). In diese Zeit weisen ihn auch die sonstigen Angaben über El'azar, vor allem Tos. Sanh. IX, wonach er als Knabe, auf den Achseln seines Vaters reitend, die Verbrennung einer Priestertochter mit angesehen habe. Dieses Vorkommnis weise in eine Zeit ungehinderter Ausübung der Kriminaljustiz — am passendsten in die Regierungszeit Agrippa's I. Freilich müßte El'azar mit reichlich jungen Jahren Unterricht bekommen haben, denn Agrippa I., zu dessen Zeit El'azar noch Kind gewesen wäre, regierte nur 3 Jahre.

9. Nicht lange vor 66 p. ist eine Wasserknappheit in Jerusalem während eines der drei Wallfahrtsfeste anzusetzen. In die Zeit vor 66 p. weist die Erwähnung des römischen Befehlshabers und die Tatsache, daß Naqdemon ben Gorjon als angesehener Mann erwähnt wird, der zur Zeit des jüdisch-römischen Krieges einer der reichsten Männer Jerusalems war (b. Ta'an. 19ᵇ/20ᵃ [Bar.]). An ähnliche Fälle von Ausbleiben des Regens in den Jahrzehnten vor der Tempelzerstörung erinnert die Nachricht, daß Jochanan ben Zakkai als erfolgreicher Beter bekannt war: Er „mühte sich nicht mit seiner ganzen Kraft und sofort fiel der Regen" (j. Ta'an. III, Schl. Joch. b. Zakkai S. 59).

10. Wohl in den Spätsommer des Jahres 69 fiel eine von Josephus erwähnte Trockenheit: „Ihr wißt, daß vor seiner (des Titus) Ankunft die Siloahquelle und alle anderen Quellen vor der Stadt versiegten, sodaß das Wasser eimerweise verkauft werden mußte" (b. j. V 9 [4]). Zudem war das Jahr Herbst 68—Herbst 69 ein Sabbathjahr (Sch. I 35).

Anm.: Auf gelegentliche Heuschreckenplagen dürfte der Name einer Spezies dieser Tiere, Jerusalem-Heuschrecke, hinweisen (b. Chul. 65ᵃ. Im Frühjahr 1915 erlebte ich es, wie Jerusalem von starken Heuschreckenschwärmen heimgesucht wurde).

Nachtrag.

S. 4 Z. 5. Melas ist der Name des Gesandten.

S. 9 Z. 20. Polygamie des Jerusalemers Josephus S. 23 Anm. 10; vgl. ferner für Jerusalem ant. XII 4[6].

Z. 24. Statt Naqdimon lies Naqdemon.

Anm. 3. Haremssitten auch 4. Makk. 18[7]. Schleier der Frauen: Str.-B. I 381; Susanna 32 (Zusätze zu Daniel); vgl. Raschi zu b. Schab. 65[a]; vgl. Schl., Tage 74.

Anm. 7—9. Luxus der Jerusalemer Damen b. Joma 9[b].

S. 10 Z. 4, 5, 28, Anm. 10. Statt Naqdimon lies Naqdemon.

Anm. 10. Auch Str.-B. II 416 f. spricht sich gegen die Gleichsetzung des Naqdemon ben Gorjon mit dem Nikodemus des Joh.-Evangeliums aus.

S. 12 Z. 23 f. Ein gleichnamiger Hoherpriester im zweiten Jahrzehnt nach Christus im Amt (ant. XVIII 2[2]).

Anm. 4. Mägde im Dienste des Kajaphas Mc. 14[66]; Mth. 26[69. 71]; Lc. 22[56].

S. 13 Anm. 3. Erkaufen des hohenpriesterlichen Amtes auch b. Joma 8[b] (Bar.). Besonders drastisch ist die Schilderung j. Joma I (Str.-B. II 569), wie ein Anwärter auf das hohepriesterliche Amt in der Höhe der Bestechung den anderen zu überbieten sucht.

S. 14 Anm. 5. Zum Opferviehhandel hoherpriesterlicher Familien vgl. auch b. Pes. 57[a] (Bar.): „4 Rufe hat der Vorhof ausgestoßen . . . . [Viertens]: Reckt, ihr Tore, eure Häupter, daß Jochanan b. Nidhbai (so die Münchner Talmudhandschrift, andere Lesart Nirbai), der Schüler des Pinkai, eintrete und seinen Bauch von den heiligen Opfern fülle.“ Es handelt sich um Ananias, den Sohn des Nebedaios (von ca. 47 bis mindestens 55 p. Hoherpriester s. S. 60) act. 23[2]; 24[1]; ant. XX 5[2]; 6[2]; 9[2—4]; b. j. II 12[6]; 17[6. 9].

S. 15 Z. 9 und Anm. 4. Lies: ca. 790 li. Die Angabe bei Dalman, der ich im Text folge, 1 Kor = 364,4 li ist wohl ein Druckfehler. Es muß heißen 394,4 li (s. S. 44 Anm. 8; vgl. Str.-B. II 218).

Z. 33. Auch bei der Darbringung von Festmahlopfern am Pfingstfest und von Geflügelopfern, Speisopfern, Wein, Weihrauch und Holz (nach Midhr. Sifre Dt. 134, Str.-B. II 147 f.).

S. 16 Z. 3 f. Achter Tag des Laubhüttenfestes: Midhr. Sifre Num. 151 (Str.-B. I 840).

Anm. 2 Z. 3. Statt 'Ed. lies 'Edh.

Anm. 2 Z. 10. Der Ton liegt auf „besonders". Ist das Gefängnis außerhalb der „Mauer" von Beth-Phage, so besteht, falls man ein Tier für den Gefangenen allein schlachtet, die Gefahr, daß es nicht verwendet werden kann — falls er nämlich trotz der Zusicherung der Freilassung im Gefängnis zurückbehalten wird. Liegt dagegen das Gefängnis innerhalb der „Mauer" von Beth-Phage, so besteht die Gefahr nicht, denn dann kann im Notfalle das Passahtier dem Gefangenen ins Gefängnis gebracht werden und von ihm dort gegessen werden. Daraus geht hervor, daß man das Passah im ganzen Bezirke von „Groß-Jerusalem" essen durfte.

S. 26 Anm. 2. Statt ebed lies ebhedh.

Anm. 5. Der hohepriesterliche Knecht Malchos (Jo. 18^{10}) könnte dem Namen nach (vgl. 1. Makk. 11^{39}; Index zu Josephus) von Geburt Araber gewesen sein.

Anm. 9. Weitere Belege Str.-B. I 831.

S. 28 Anm. 10 und 11. Weitere Belege Str.-B. I 592.

S. 30 Anm. 2. Mißbrauch der Gastlichkeit durch die Pharisäer wohl auch Ass. Mos. $7^{3\,ff.}$

S. 32 Anm. 12. Lies: b. Jebh. 15^{b}.

S. 33 Z. 30. Nach Josephus b. j. V 5^{8} ist das Nikanor-Tor im Osten des Frauen-Vorhofes zu suchen, ebenso nach act. 3^{2} in Verbindung mit Schab. VI^{8}. Dagegen scheint es von einem Teil der rabbinischen Aussagen im Westen des Frauen-Vorhofs angesetzt zu werden (ebenso Raschi zu b. Sota 40^{b}, Str.-B. II 623).

S. 35 Z. 1. Vgl. z. B. das Verbot b. Pes. 49^{a} (Bar.).

S. 43 Anm. 5. b. Pes. 49[a] (Bar.). Die dort erfolgende Aufforderung, alles zu verkaufen und die Tochter eines Schriftgelehrten zu heiraten, kann, worauf Prof. Leipoldt hinweist, garnicht wörtlich erfüllt werden; denn der Ehemann hat finanzielle Verpflichtungen seiner Frau gegenüber (Str.-B. II 384 ff.).

S. 47 Z. 4. Ferner Speisung der Armen mit Öl, Fisch, Gemüse (Tos. Pea IV[8], Str.-B. II 646).

Z. 6. Kuppa-Verteilung wahrscheinlich in Form von Sachwerten: Maimonides (Buxtorf, Lexicon Chaldaicum unter kuppa), Levy (W. B. unter kuppa), Krauss (T. A. III 68) vgl. den Wortlaut von Pea VIII[7].

S. 55 I. Exkurs. Act. $1^{18\,f.}$ berichtet übereinstimmend mit Mth. $27^{7\,f.}$ 1. den Kauf eines Grundstückes aus dem Verräterlohn und 2. den als „Blutacker" gedeuteten Namen. Im übrigen ist der Bericht eine legendarische, wohl noch auf aramäischem Sprachgebiet entstandene Ausgestaltung des Endes des Judas. Noch phantastischer ist die Ausmalung bei Papias, Auslegung von Herrenworten, Buch IV (E. Hennecke, Ntl. Apokryphen[2], Tübingen 1923, S. 130).

S. 56 Z. 9—11. Vgl. Mth. 27^5: in den Tempel (naos) hinschleudern (riptein wie Lc. 4^{35}) mit Mth. 27^6: in den Tempelschatz (korbanas) einlegen (ballein wie Mc. 12^{41}). 'Ar. IX[4] und Mth. 27^5 setzen einen öffentlichen Vorgang voraus.

Z. 19—21. Mth. 27^3: Die Hohenpriester und Ältesten. 27^6: Die Hohenpriester.

Jerusalem

zur Zeit Jesu

Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte

II. Teil

Die sozialen Verhältnisse

B. Hoch und niedrig

von

D. Dr. Joachim Jeremias
Professor in Göttingen



Göttingen
Verlag von Eduard Pfeiffer
1937

Made in Germany
Druck von Hubert & Co., Göttingen



Inhaltsverzeichnis.



Benutzte Ausgaben der zitierten talmudischen Texte.

Die Abkürzungen wie in Teil II A dieses Werkes.

Mišnā: Stettin 1865. — In Zweifelsfällen: Ausgabe in der ed. princ. des Talmudh Jeruš. Venedig 1523.

Tōsäftā: Pasewalk 1880 ed. Zuckermandel. — In Zweifelsfällen: Erfurter Handschrift (jetzt Berlin — Staatsbibl. Ms. or. 2° 1220).

Mekhīlethā Ex.: Venedig 1545 (zitiert: Bibelvers; Seitenzahl mit Spalte a—d; Zeilenzahl).

Sifrā Lev.: ed. princ. Venedig 1545 (zitiert: Bibelvers; Blatt mit Spalte a—d; Spaltenzahl mit Zeilenzahl).

Sifrē Num. Dt.: ed. princ. Venedig 1545 (zitiert: Bibelvers; Seitenzahl mit Spalte a—d; Spaltenzahl mit Zeilenzahl).

Talmūdh Jerūšalmī: ed. princ. Venedig 1523.

Talmūdh Babhlī: Lemberg 1861.

Midhr. Rabbā zum Pentateuch: Stettin 1864 (zitiert: Pārāšā; Bibelvers; Blatt mit Spalte a—d; Zeilenzahl).

Midhr. zu den 5 Megillōth: ed. princ. Pesaro 1519; Stellenangabe nach Stettin 1864 (wie bei Midhr. Rabbā).

Tanḥūmā: Stettin 1864.

Pirqē Rabbī 'Älīä'zär: Warschau 1878.

'Abhōth de Rabbī Nāthān: Wien 1887 ed. Schechter.

Pesīqethā Rabbāthī: Wien 1880 ed. Friedmann.

Fragmente der Damaskus-Gemeinde: Berlin 1933 ed. L. Rost.

Flavius Josephus: Berlin 1887—1894 ed. B. Niese.

Philo Alexandrinus: Berlin 1896—1926 ed. Cohn-Wendland (ed. maior).

Nachtrag.

S. 8 Anm. 1: 'Abbā Schā'ūl lebte etwa 150—180 p.

S. 17 Z. 13 lies: der gegenüber der

S. 22 Anm. Z. 2 lies: Siphrē Num. 5a.

Einleitung.

Die gesellschaftliche Gliederung des Judentums der Zeit Jesu will die folgende Untersuchung darstellen, ein wichtiges Stück des sozialen und kulturellen Hintergrunds der Predigt und des Auftretens Jesu. Wenn sich dabei die Untersuchung nach Möglichkeit auf die Verhältnisse Jerusalems beschränkt, so kommt das der Klarheit des zu entwerfenden Bildes zugute, weil in dem religiösen Zentrum des Judentums seine gesellschaftliche Schichtung mit besonderer Schärfe sichtbar wird. Denn diese war in erster Linie — das wird jede Seite der Darstellung beweisen — von religiösen Gesichtspunkten beherrscht. Das zeigt sich sofort bei der Frage nach der Spitze der Gesellschaft: ihr erstes Glied ist der Hohepriester — die herodianischen Fürsten dagegen gehören, unbeschadet der politischen Machtstellung eines Herodes des Großen, Agrippa's I., um ihres nicht-jüdischen Ursprungs willen in die Reihe der illegitimen Israeliten. Reinheit der Abstammung hat von jeher im Orient mehr gegolten als Reichtum und politische Macht, weil sie für gottgefügt gilt.

I. Hauptteil.

Die gesellschaftliche Oberschicht.

1. Kapitel: Die Priesterschaft.

A. Der Inhaber des Primates.
Der amtierende Hohepriester.

B. Die Oberpriester.
Der Tempeloberst.

a. Kultus	b. Tempel-Aufsicht	c. Tempel-Finanzen
Die Leiter der 24 Wochenabteilungen und ihrer Tagesabteilungen.	Tempelaufseher.	3 Schatzmeister.

C. Die Priester.
24 Wochenabteilungen
zu je 4—9 Tagesabteilungen
mit ca. 7800 Priestern.

D. Die Leviten (Clerus minor).
24 Wochenabteilungen, je zerfallend in:
a. Sänger und Musikanten
b. Tempeldiener und Tempelwächter
mit ca. 9600 Leviten.

1. Der Hohepriester[1].

„Während bei anderen Völkern andere Gesichtspunkte den Adel bestimmen, ist bei uns der Besitz der Priesterwürde Beweis für vornehme Abstammung“, so urteilt völlig zutreffend Josephus in seiner Lebensbeschreibung[2]. In der Tat: Israel ist zur Zeit Jesu reine Theokratie; darum ist die Priesterschaft in erster Linie Träger des Adels, darum ist der amtierende oberste Priester in der königslosen Zeit das vornehmste Glied des Volkes. Mit ihm, dem Hohenpriester (kōhēn gādhōl), als dem vornehmsten Gliede der Priesterschaft und damit des ganzen Volkes haben wir uns daher zuerst zu beschäftigen.

Die führende Stellung des Hohenpriesters beruhte auf seinem kultischen Amtscharakter, der „ewigen Heiligkeit“ (qᵉdhuššā ʻōlām[3], character indelebilis), der ihn als Bevollmächtigten Gottes[4] zum Vollzug der Sühne an der Gemeinde befähigte[5]. Dieser Amtscharakter wurde ihm durch die Investitur mit dem achtteiligen hohenpriesterlichen Prachtornat[6] vermittelt. Dieser Ornat besaß

1 Wertvolles Material über die Priesterschaft bei Sch. II 267 – 363, der nur leider das außerhalb der Mišna überlieferte Material des Talmud nicht genügend berücksichtigt, ferner bei A. Buechler, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels, Wien 1895, dessen Grundthese von einem großen Umsturz im Tempel 62 p. und in den folgenden Jahren — Überwindung der Sadduzäer durch die Pharisäer — freilich an dem völligen Fehlen jeglichen konkreten Materials scheitert. Den herodianischen Tempel schildert die ausgezeichnete Untersuchung von Dalman, Der zweite Tempel zu Jerusalem, PJB V 1909, S. 29—57. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter[3], Tübingen 1926, unterschätzt die Bedeutung des Kultus und der Priesterschaft erheblich und versagt für die meisten der im Folgenden zu behandelnden Fragen. 2 Vita 1 § 1. 3 Naz. VII$_1$. 4 b. Qid. 23^b: Der Priester ist bei der Opferdarbringung Bevollmächtigter Gottes. 5 Ex. 30$_{10}$; Lev. 16. 6 Er bestand aus der vierteiligen Priesterkleidung: 1. Byssusgewand. 2. Byssusbeinkleider. 3. Turban. 4. Gürtel und vier weiteren besonderen Kleidungsstücken: 5. Brustschild. 6. 'Ēphōdh (Schurz mit Schulterbändern). 7. Oberrock (der über den Kopf gezogen wurde). 8. Golddiadem (am Turban angebracht). Ex. 28—29; Sirach 45$_{6-13}$; Ps.-Arist. § 96—99; b. j. V 5$_7$ § 231 ff.; ant. III 7$_{4-7}$ § 159 ff.; Philo, vita Mosis III$_{11-14}$; de monarchia II$_{5-6}$; Joma VII$_5$ u. ö.

Sühnkraft; jeder der acht Teile, aus dem er bestand, sühnte ganz bestimmte Sünden[1]. Daher war der Ornat der Judenschaft geradezu Symbol ihrer Religion; nur so ist verständlich, daß Herodes der Große, Archelaos und nach ihnen die Römer kein wirksameres Mittel wußten, sich vor Aufständen zu schützen, als daß sie das hohepriesterliche Gewand in der Tempelburg Antonia unter Gewahrsam nahmen und es dem Hohenpriester nur an Festtagen auslieferten. Ebenso erklärt sich der zähe Kampf, den die Juden um die Befreiung des Ornates führten, und der sein Ende erst fand, als Kaiser Claudius durch ein eigenhändiges Dekret vom 28. Juni 45 die Freigabe verfügte[2], nur daraus, daß der Kampf um den Ornat des Hohenpriesters für die Judenschaft ein Kampf um die Religion war. Bezeichnend für den kultischen Amtscharakter des Hohenpriesters ist namentlich aber die Tatsache, daß sein Tod[3] Sühnkraft besaß; starb ein Hoherpriester, so waren an demselben Tage alle Totschläger, die vor der Blutrache in die Asylstädte[4] geflohen waren, frei und durften in die Heimat[5], nach überwiegender Ansicht[6] der Gelehrten auch in das frühere Amt zurückkehren. Der Tod des Hohenpriesters hatte die fahrlässig entstandene Schuld des Todschlages kraft seines kultischen Amtscharakters gesühnt.

Dieser Amtscharakter des Hohenpriesters hatte bestimmte einzigartige Vorrechte und Pflichten zur Folge. Das wichtigste Vorrecht bestand darin, daß er als einziger Sterblicher an einem einzigen Tage im Jahre das Allerheiligste betreten durfte. Der

1 Die Aufzählung über die Sühnkraft der acht Teile des Ornates steht Midhr. HL. 4_7 zu 4_2 (47^a 2). Außerdem gelegentliche Einzelangaben, z. B.: Der Turban sühnt nach b. Z^e^bh. 88^b Hochmut; das Golddiadem sühnt nach Tos. P^e^s. VI_5 (165) Unreinheit des Opferblutes und der Person bei der Opferdarbringung, bei Naziräats- und Passahopfern nur Unreinheit des Opferblutes und Verunreinigung des Darbringenden durch ein „Grab der Tiefe" (unbemerkte Verunreinigung durch einen in der Erde liegenden Leichnam); vgl. j. Joma I 39^a 26. 2 Ant. XVIII 4_3 § 90 ff.; XX 1_{1-2} § 6 ff.; vgl. auch XV 11_4 § 403 ff. Der Ornat war in römischer Hand von 6—37 p. (Freigabe durch Vitellius); als der Prokurator Cuspius Fadus 44 p. das Gewand wieder in Gewahrsam nehmen wollte, erreichte eine jüdische Gesandtschaft in Rom, daß diese Maßnahme durch das Claudius-Edikt verhindert und die Freigabe durch Vitellius bestätigt wurde. 3 Zur Sühnkraft des täglichen hohenpriesterlichen Speisopfers s. (Str.-)Bill. III 697^e. 4 Num. 35_9 ff.; Dt. 19_1 ff.; vgl. Ex. 21_{13}. 5 Num. 35_{25}; Mak. II_6. 6 Mak. II_8.

dreimalige[1] Eintritt in das Allerheiligste am Versöhnungstage bedeutete das Hintreten vor die göttliche Gnadengegenwart, was in der Würdigung des Hohenpriesters mit besonderen göttlichen Offenbarungen im Allerheiligsten zum Ausdruck kam: Schim'ōn der Gerechte (nach 200 a.)[2] und Johannes Hyrkan (135—104 a.)[3] hörten Himmelsstimmen aus dem Allerheiligsten; derselbe Schim'ōn der Gerechte[4] und Jišmā'ēl (I. ca. 15—16; II. bis 62 p.)[5] hatten dort Gesichte und Joh. 11, 51 wird dem Hohenpriester ganz allgemein die Fähigkeit des Weissagens zugeschrieben. Zitternd, weil der geringste Verstoß gegen die Dienstregel ein Gottesgericht zur Folge haben würde[6], waltete der Hohepriester seines Amtes an der hochheiligen Stätte, die dunkel, leer und stumm hinter dem doppelten Vorhang lag. In zweiter Linie sind Vorrechte des Hohenpriesters im Kultus zu nennen, vor allem das Vorrecht des Hohenpriesters, jederzeit, wenn es ihm beliebte, an der Opferdarbringung teilzunehmen[7], ferner das Recht, auch als Leidtragender

1 Joma V_{1-4}; merkwürdiger Weise behauptet Tos. Kel. B. Q. I_7 569; Num. R. 7_8 zu 5_2 (37^a 20): 4 Mal, ja R. Jōsē (Num. R. ebenda): 5 Mal. 2 b. Soṭa 33^a (Bar.) Par. — G. F. Moore, Simeon the Righteous (in: Jewish Studies in memory of Israel Abrahams, 1927, New-York S. 348—464) hat in seiner glänzenden Abhandlung nachgewiesen, daß Schim'ōn der Gerechte nach 200 a. lebte und daß der angebliche Schim'ōn I., der zur Zeit Ptolemaios I. (323[306]—285 a.) gelebt haben soll (ant. XII 2_5 § 43; 4_1 § 157) seine Existenz einer Personenverdoppelung des Josephus verdankt. Die Verdoppelung des Schim'ōn hatte schon Guthe, Geschichte des Volkes Israel^3, 1914, S. 318, erkannt, doch hielt er den früheren Schim'ōn für den geschichtlichen. 3 b. Soṭa 33^a (Bar.) Par.; ant. XIII 10_3 § 282, vgl. 300. 322. 4 b. Joma 53^b (Bar.) Par.; die Bar. stammt aus Tos. Soṭa XIII_8 (319), wo indes der Name Schim'ōn nicht genannt ist. 5 b. Ber. 7^a (Bar.); die Stelle verwechselt einen Hohenpriester Jišmā'ēl mit dem um 135 p. hingerichteten R. Jišmā'ēl b. 'Ălīšā' (Str.-Bill. II 79_1). 6 b. Joma 19^b (Bar.) schildert das Strafgericht an einem sadduzäischen Hohenpriester. Joma V_1; j. Joma V 42^c 17 ff. wird bestimmt, daß der Hohepriester im Allerheiligsten nur kurz beten solle, damit das Volk sich nicht erschrecke und fürchte, daß ihm ein Unheil zugestoßen wäre; war der Dienst am Versöhnungstag glücklich beendet, so wurde der Hohepriester von der ganzen Menge festlich heimgeleitet (b. Joma 71^b) und er bereitete seinen Freunden daheim ein Fest, „weil alles glücklich abgelaufen war" (Joma VII_4). 7 Joma I_2; Tam. VII_3. Das Vorrecht bezog sich nach b. Joma 17^b auf alle Opfer; vgl. j. Joma I 39^a 23, wo berichtet wird, daß der Hohepriester in der Woche vor dem Versöhnungstage auch die Gelübdeopfer und die freiwilligen Opfer dargebracht habe

zu opfern, was den übrigen Priestern verwehrt war[1]. Weiter hatte der Hohepriester bei der Verteilung der „Heiligtümer des Tempels“ an die diensttuenden Priester das Recht der Vorwahl[2]; er konnte sich also bei der Verteilung aussuchen: 1. ein Sündopfer — sowohl Vieh[3] wie Geflügel[4] — 2. ein Schuldopfer[5], 3. einen Anteil an den (um den auf dem Altar dargebrachten Abhub verminderten) Speisopfern[6], 4. 4 oder 5, nach anderen 6 Brote von den wöchentlich verteilten 12 ungesäuerten Schaubroten[7], 5. eines von den beiden gesäuerten Erstlingsbroten des Pfingstfestes (Lev. 23_{17})[8] und 6. ein Fell von den Brandopfern[9]. An sonstigen Vorrechten ist der Vorsitz im Hohenrat (Synedrium), der obersten Verwaltungs- und Justizbehörde der Juden, hervorzuheben und der Rechtsgrundsatz, daß der oberste Priester sich bei Kapitalverbrechen lediglich dem Spruche eines Hohenrates zu fügen hatte[10].

Auch die Amtspflichten des Hohenpriesters waren naturgemäß in erster Linie kultischer Art. Während das Gesetz lediglich für den Versöhnungstag ausdrücklich bestimmte, daß an ihm der Hohepriester zu amtieren habe[11], hatte die herrschende Sitte weitere kultische Pflichthandlungen hinzugefügt. Die Mišna berichtet, daß er bei der Verbrennung einer Roten Kuh mitzuwirken hatte[12] und daß er — zur Übung in der Vorschrift der pharisäischen

1 Hor. III_5; die Ausnahmestellung des Hohenpriesters wurde aus Lev. 10 gefolgert, wo Aaron trotz des Todes zweier Söhne den Sündopferbock opfert und nur (v. 19) vom Opferfleisch nicht essen will. 2 Joma I_2; Tos. Joma I_5 (180); j. Joma I 38d 6/39^a 4; b. Joma 17^b; Siphra zu Lev. 2_3 6^d 24_{18}; Siphra zu Lev. 24_9 53^a 209_{26}. Die Schlußfolgerung, die Rabbi Jehūdhā I († 217) aus den Worten Lev. 2_3 „Aaron und seinen Söhnen“ gezogen hat, der Hohepriester habe auf die Hälfte der Priesteranteile Anspruch gehabt (Tos. Joma I_5 180 u. ö.), ist späte Gelehrsamkeit, die mit der Praxis zur Zeit des Tempelbestandes nichts zu tun hat. Diese kannte nur die Vorwahl des Hohenpriesters. 3 Tos. Joma I_5 (180); b. Joma 17^b. 4 Siphra zu Lev. 2_3 6^d 24_{27}. 5 Tos. Joma I_5 (180); b. Joma 17^b. 6 j. Joma I 39^a 11; Siphra zu Lev. 2_3 6^d 24_{18}. 7 4—5 Brote: Tos. Joma I_5 (180); b. Joma 17^b. — 6 Brote: j. Joma I 39^d 64. — Vorwahlrecht ohne Zahlenangabe: Siphra zu Lev. 24_9 53^a 209_{26}. 8 Tos. Joma I_5 (180); j. Joma I 38^d 63; b. Joma 17^b. 9 j. Joma I 38^d 63; I 39^a 2. Der Raub der Felle durch die „Großen der Priesterschaft“, über den b. Pes. 57^a (Bar.); Tos. Zebh. XI_{16} 497 berichtet wird, bildet ebenfalls einen Beleg, da es sich um Mißbrauch des Vorwahlrechtes des Hohenpriesters handelt. 10 Sanh. I_5. 11 Lev. 16. 12 Para III_5 u. ö. Die Vorschrift über die „Rote Kuh“ steht Num. 19.

Schriftgelehrten für den Kultvollzug am Versöhnungstage — in der Woche vor dem Versöhnungstage Dienst zu tun hatte[1]; endlich hören wir bei Josephus und im Talmud, daß es herrschender Brauch war, daß der Hohepriester außerdem an den Sabbathen, den Neumondfesten, den drei Wallfahrtsfesten (Passah-Maççōth-Fest, Pfingsten, Laubhüttenfest) und bei Volksversammlungen amtierte[2]. Dagegen hatte er das im Geseße vorgeschriebene, täglich morgens und abends darzubringende Plattenspeisopfer des Hohenpriesters[3] nicht täglich persönlich darzubringen, sondern nur zu bezahlen[4]. Zu den finanziellen Verpflichtungen des Hohenpriesters gehörte außerdem die Bezahlung des am Versöhnungstage als Sündopfer zu schlachtenden Farren (Lev. 16,3)[5] und die Erlegung der Kosten für den Bau der Brücke über das Kidrontal, die nach glaubwürdigem — wenn auch in Einzelheiten übertreibendem — Bericht angefertigt werden mußte, wenn eine Rote

1 Joma I_2: „Die ganze Woche hindurch 1) sprengte er das Blut (des täglichen Morgen- und Abendbrandopfers an den Brandopferaltar), 2) brachte er das Rauchopfer dar (am Rauchopferaltar im Heiligen), 3) machte er die Lampen (am siebenarmigen Leuchter im Heiligen) zurecht und 4) brachte er Haupt und (rechten Hinter-)Fuß (des Morgen- und Abendbrandopfers auf dem Brandopferaltar) dar.“ 2 ant. XV 11_4 § 408: vor einem Feste (XVIII 4_3 § 94: vor den drei Wallfahrtsfesten und vor dem Versöhnungstage) wird der hochpriesterliche Ornat von der Burg Antonia geholt. Daß der Hohepriester nicht nur am Versöhnungstage amtierte, ist auch durch 1. Makk. 10_{21}; ant. XIII 13_5 § 372; XV 3_3 § 51 (Jonathan, Alexander Jannäus und Aristobulos amtierten an einem Laubhüttenfest) gesichert. Am eingehendsten berichtet Josephus b. j. V 5_7 § 230, wonach der Hohepriester amtierte „an den Sabbathen, Neumondfesten, den väterlichen (d. h. traditionellen) Festen und den sonstigen Volksversammlungen im Laufe des Jahres“; diese Angabe steht in voller Übereinstimmung mit der von R. ‘Uqbā tradierten Aussage des R. Jehōšūa‘ bän Lēwī (um 250 p.), wonach der Hohepriester an Sabbathen und Festtagen amtiert hat (j. Joma I 39ª 25). 3 Lev. 6_{12-16}; ant. III 10_7 § 257; Lxx 1. Chron 9_{31}; Sir. 45_{14}; Philo, de victimis § 15; Joma II_3, III_4 u. ö. in der Mišna. Das Opfer bestand im ganzen aus $^1/_{10}$ Epha Feinmehl (3,94 Liter), das mit Öl durchgeknetet und auf einer Pfanne gebacken wurde und, nachdem die fertigen Kuchen in Stücke gebrochen und mit Öl übergossen worden waren, morgens und abends je zur Hälfte dargebracht wurde (Sch. II 348). 4 Bezahlung durch den Hohenpriester: ant. III 10_7 § 257 vgl. Scheq. VII_6; tägliche Darbringung durch die diensttuende Priesterabteilung: Joma II3–5: Tam. III_1, IV_3. 5 ant. III 10_5 § 242; Hor. III_4.

Kuh (Num. 19) auf dem Ölberge verbrannt werden sollte[1], was freilich in den leßten drei Jahrhunderten des Tempelbestandes nur 5 bezw. 7 Mal vorgekommen sein soll[2].

Weitere Amtspflichten des Hohenpriesters verfolgten den Zweck, seine Kultfähigkeit zu wahren: die hohenpriesterlichen Reinheitsvorschriften. Um die Leichenunreinheit, die die Num. 19 beschriebene 7tägige Reinigungszeremonie erforderlich machte, ehe ein Priester wieder amtieren konnte, von ihm fernzuhalten, war es dem Hohenpriester verboten, sich an einem Toten zu verunreinigen[3]. Er durfte keine Leiche berühren, kein Trauerhaus betreten und durfte bei Begräbnissen nicht unmittelbar hinter der Bahre hergehen[4]; ebenso war ihm verboten, zum Zeichen der Trauer das Haupthaar wild wachsen zu lassen und die Kleider zu zerreißen[5]. Die Schwere der Vorschrift wird daran deutlich, daß nicht einmal die nächsten Verwandten von der Regel ausgenommen waren. Während bei allen anderen Priestern das Verbot dahin erweitert war, daß bei ihnen die Verunreinigung an der Leiche der nächsten Verwandten — d. h. der Eltern, der Kinder, der Brüder, der unverheiratet im Hause des Bruders lebenden Schwestern und der Gattin[6] — erlaubt war, gab es für den Hohenpriester nur eine einzige Ausnahme. Sie betraf den „Pflichttoten"[7], d. h. einen Toten, der keine Angehörigen hinterließ und dem derjenige, der ihn fand, den leßten Liebesdienst zu erweisen hatte. Und selbst diese Ausnahme war umstritten. Die Pharisäer bejahten sie und stellten die Barmherzigkeit über die strenge Reinheitsvorschrift des Hohenpriesters; aber die Sadduzäer, die unentwegten Vertreter des Bibelbuchstabens, lehnten auch diese eine Ausnahme

1 j. Sch^eq. IV 48^a 35. Sch^eq. IV $_2$ wird zwar gelehrt, daß die Brücke aus Tempelgeldern bezahlt wurde; aber 'Abbā Schā'ūl bestreitet das und versichert, daß die Hohenpriester sie auf eigene Kosten bauen ließen. Er wird hier, da er in der Zeit des Tempelbestandes lebte (b. Beça 29^a), die ältere Tradition vertreten. 2 Para III $_5$. Rabbi Mē'īr: 5 Mal, die Gelehrten 7 Mal. 3 Lev. 21 $_{11}$. 4 Sanh. II $_1$ (R. Mē'īr's Aussage). 5 Lev. 21 $_{10}$; 10 $_6$. Den anderen Priestern war nur das Scheren des Haupthaares, das Abscheren des Bartrandes und das Tätowieren der Haut (Lev. 21 $_{5-6}$), nach Ez. 44 $_{20}$ auch das Wildwachsenlassen des Haares zum Zeichen der Trauer verboten. 6 Lev. 21 $_{1-4}$; Ez. 44 $_{25-27}$. Die Gattin ist im Text nicht genannt, aber die Rabbinen deuteten das Wort še'ērō („sein Blutsverwandter") auf sie (Siphra zu Lev. 21 $_2$ 46^d 184 $_{39}$); wir hören, daß die Gattin eines zur Zeit des Tempelbestandes lebenden Priesters Joseph am Rüsttage auf das Passahfest starb und Joseph sich nicht am Leichnam seiner Frau verunreinigen wollte, weshalb die Gelehrten ihn wider seinen Willen verunreinigten (Siphra zu Lev. 21 $_3$ 47^a 185 $_{25}$). 7 b. Naz. 47^b.

ab[1]. Insbesondere mußte der Hohepriester am Versöhnungstage im Besitze der höchsten levitischen Reinheit sein. Deshalb mußte er in der Woche vor dem Versöhnungstage sich der Num. 19 vorgeschriebenen siebentägigen Reinigungszeremonie unterziehen[2], um eine möglicherweise vorhandene Leichenunreinheit zu tilgen. Ferner mußte er für diese Woche vom 3. Tišrī an sieben Nächte über — genauer: je von der Beendigung des Nachmittagsbrandopfers an[3] — in seinem Amtszimmer im Tempel an der Südseite des Priestervorhofs[4] Wohnung nehmen und übernachten[5],

1 Naz. VII 1, wo „die Gelehrten" die sadduzäische Anschauung vertreten. Jacob Mann in: Jew. Quart. Rev. New Series 6 (1915/6) S. 415—422 versucht, von der sadduzäischen Forderung aus, daß ein Priester sich auch an einem Pflichttoten nicht verunreinigen dürfe, das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk. 10 25—37) zu erklären. Der Priester des Gleichnisses sei als Sadduzäer gedacht, der den Überfallenen, der nach Lk. 10 30 halbtot dalag, für tot, d. h. für einen „Pflichttoten", hielt, an dem sich ein sadduzäischer Priester nicht verunreinigen durfte. Aus ähnlichen Gründen sei auch der Levit vorübergegangen: auch er habe sich für den Tempeldienst rein erhalten wollen. Die Darlegungen von Mann scheinen mir (trotz des Einspruchs von Str.-Bill. II 183) Beachtung zu verdienen. Jesus hätte sich dann gegen die Lieblosigkeit der sadduzäischen Vorschrift gewendet, die den Buchstaben über die Barmherzigkeit stellte — in derselben Weise, wie er hinsichtlich der Sabbathheiligung fordert, daß die Liebe höher stehe als der Buchstabe der schriftgelehrten Überlieferung. Absichtlich hätte Jesus in seiner Erzählung von einem nur scheinbar Toten gesprochen: der Hörer sollte empfinden, daß das sadduzäische Verbot, wonach der Priester keinen „Pflichttoten" anrühren durfte, zur Folge haben konnte, daß ein sadduzäischer Priester ein Menschenleben auf sein Gewissen lud. 2 Para III 1; Philo, de somniis I 37. 3 j. Joma I 39a 22 (Bericht des R. Jehōšūa' bän Lēwī, um 250 p. 4 Joma I 1 heißt das Amtszimmer: liškath palhädhrīn (Tos. Joma I 1 180 u.ö.: liškath parhädhrin) = Raum der πρόεδροι = Raum der Gerichtsvorsitzenden. Die Deutung: Raum der πάρεδροι = „Raum der Beisitzer des Gerichtskollegiums" (so Levy, Wörterbuch IV 103b) ist irrig, irrig ist auch die von R. Jehūdhā überlieferte Benennung liškath palwāṭīn = Raum der βουλευταί (Tos. Joma I 1 180); denn der Raum war offenbar im Gegensatz zum Sitzungssaale (liškath ha-gāzīth) nicht für alle Gerichtsmitglieder, sondern nur für den den Vorsitz führenden Hohenpriester bestimmt. Die Bar. b. Joma 8b sieht in der Bezeichnung des Hohenpriesters als Gerichtsvorsitzenden eine Geringschätzung; seitdem die Hohenpriester ihr Amt nicht mehr auf Lebenszeit, sondern, wie die Vorsitzenden staatlicher Behörden, nur (im Durchschnitt) auf 12 Monate bekleideten, habe man ihr Amtszimmer mit der Bezeichnung: Raum der Gerichtsvorsitzenden belegt. Aber in der Bezeichnung liegt keine Geringschätzung. Aus Mid. V 4 wissen wir, daß das Amtszimmer des Hohenpriesters im Süden des Priestervorhofs lag, und zwar unter einem Dach mit der an-

um jede Möglichkeit der Übertragung levitischer Unreinheit namentlich durch seine Frau auszuschließen[1]. Die nächtliche Abschließung des Hohenpriesters in der Woche vor dem Versöhnungstage wurde vielleicht um 20 p. verfügt infolge der Verunreinigung, die sich der Hohepriester Schim'ōn, der Sohn des Kamithos (17—18 p.) dadurch zuzog, daß er am Abend vor dem Versöhnungstage bei Eintritt der Dunkelheit vom Speichel eines Arabers getroffen und hierdurch[2] verhindert wurde, am Versöhnungstage zu amtieren[3]; der Wiederholung einer derartigen levitischen Verunreinigung des Hohenpriesters vor dem Versöhnungstage sollte nach Möglichkeit vorgebeugt werden. Ein drittes Vorbeugungsmittel gegen Verunreinigung des Hohenpriesters vor dem Versöhnungstage bestand darin, daß er in der Nacht vor dem Versöhnungstage wach gehalten wurde[4], um eine Verunreinigung nach Lev. 22_4 Ende fernzuhalten.

Neben der Wahrung der Kultfähigkeit des Hohenpriesters, der diese strengen Reinheitsvorschriften dienten, galt es, die makellose Abstammung seiner Nachkommenschaft zu sichern, da sein Amt nach dem Gesetz ein erbliches war; dieser Sorge galten die strengen Vorschriften für die Eheschließung, denen der oberste Priester unterworfen war. Die alttestamentliche Vorschrift, daß der Hohepriester eine Jungfrau heiraten müsse, während ihm eine Witwe, Geschiedene, Entweihte und Dirne verboten sein

stoßenden Quaderhalle, dem halb auf heiligem, halb auf profanem Gebiet gelegenen (b. Joma 25[a]) Sitzungssaal des Hohenrates. Daß das neben dem Sitzungssaal gelegene Amtszimmer des Hohenpriesters nach seiner Eigenschaft als Vorsitzender des Hohenrates benannt wurde, war nur sachgemäß.
5 Joma I_1.

1 Tos. Joma I_1 (180): Fernhaltung von Niddā-Unreinheit, die ihn auf 7 Tage verunreinigt hätte. 2 Über den Grad der Verunreinigung vgl. den Abschnitt über die Heiden. Es handelt sich um Übertragung von Niddā-Unreinheit. 3 b. Joma 47[a]: Speichel eines Arabers. Tos. Joma IV_{20} 189; j. Joma I 38[d] 6; j. M[e]gh. I 72[a] 49; j. Hor. III 47[d] 11; Lev. R. 20_7 zu 16_{1-2} (53[b] 26); Num. R. 2_{12} zu 3_4 (11[b] 33); Tanḥ. 'aḥarē mōth 7 (117[a] 24): Speichel eines Araberschechs („—königs"). b. Joma 47[a]: Speichel eines vornehmen (nichtjüdischen) Herrn. — Die Variante: Speichel eines Sadduzäers (b. Nidda 33[b] Bar.; Tos. Nidda V_8 645) ist offenbar antisadduzäische Korrektur; es ist höchst unwahrscheinlich, daß ein Hoherpriester sich durch den Speichel eines Sadduzäers derartig verunreinigt gefühlt haben sollte, daß er am Versöhnungstage nicht amtieren konnte, zumal die Sadduzäer das Gesetz sehr streng — nur eben nach sadduzäischer Exegese des Bibeltextes — beobachteten und die Hohenpriester selbst Sadduzäer waren. 4 Joma I_{6-7}.

sollte[1], wurde von der rabbinischen Exegese dahin ausgelegt, daß einerseits der Begriff der Jungfrau auf das Alter von 12 bis 12½ Jahren beschränkt wurde[2], andererseits die Verbote dadurch verschärft wurden, daß unter Witwe auch eine Verlobte verstanden wurde, deren Bräutigam gestorben war[3], daß als Geschiedene auch die Entlobte gerechnet wurde[4], daß die Entweihte die Tochter aus der illegitimen Ehe eines Priesters bezeichnen sollte[5] und daß die Bezeichnung Dirne auf die Proselytin, die freigelassene Sklavin und die Deflorierte (wie z. B. die in Kriegsgefangenschaft Geratene) gedeutet wurde[6]. Das heißt: Die rabbinische Exegese engte die Eheschließungsvorschrift für den Hohenpriester derart ein, daß er nur die 12—12½jährige jungfräuliche Tochter eines Priesters, eines Leviten oder eines Israeliten legitimer Abstammung zur Ehe nehmen durfte. Wenn Philo, verleitet durch den Wortlaut der LXX zu Lev. 21, 13[7], die Vorschrift sogar auf die Priestertochter beschränkt, also die Leviten- und Israelitentochter von der Ehe mit dem Hohenpriester ausschließt[8], so dürfte er zwar nicht die in Palästina geltende Vorschrift, wohl aber den dort herrschenden Brauch wiedergeben; wir wissen jedenfalls von verschiedenen Hohenpriestern, die Priestertöchter zur Frau hatten[9]. Nichtpriesterliche Herkunft wird dagegen nur von der Gattin des

1 Lev. 21_{13-15}. 2 J^e^bh. VI_4; eine andere Auffassung (ebenda), vertreten von Rabbī 'Āl'āzār und Rabbī Schim'ōn, lehnte die Beschränkung des Begriffs Jungfrau auf das Alter von 12—12½ Jahren ab. — Ausgeschlossen wurde außerdem diejenige Jungfrau, die durch einen unglücklichen Zufall die Zeichen ihrer Jungfräulichkeit verloren hatte (ebenda). 3 J^e^bh. VI_4. Das Verbot der Leviratsehe (Heirat der Witwe des kinderlos verstorbenen Bruders) Sanh. II_1 war schon im Wortlaut von Lev. 21_{14} enthalten. 4 Philo, de monarchia II_9. 5 Siphra zu Lev. 21_{14} (47^d 188_1). 6 J^e^bh. VI_5. 7 „Eine Jungfrau aus seinem Geschlecht soll er nehmen"; die Worte „aus seinem Geschlecht" sind Zusatz der LXX. 8 Philo, de monarchia II_{11}. 9 a) Der Hohepriester Matt^e^jā, Sohn des Theophilos (5—4 a.) war nach ant. XVII 6_4 § 164 Schwager des Hohenpriesters Jō'āzār (4 a.); seine Frau und Jō'āzār waren Kinder des Hohenpriesters Schim'ōn (genannt Boëthos, ca. 22—5 a). b) Der Hohepriester Kaiphas (ca. 18—37 p.) hatte eine Tochter des Hohenpriesters Hannas (6—15 p.) zur Frau (Joh. 18_{13}). c) Der Hohepriester J^e^hōšūa', Sohn des Gamlī'ēl (ca. 63—65 p.) war mit Martha (Midhr. KL. 1_{50} zu 1_{16} [35^b 1]: Mirjam) aus dem hochpriesterlichen Geschlecht Boëthos verheiratet (J^e^bh. VI_4; b. Joma 18^a vgl. J.J.II A 13). Da die genannten Frauen sämtlich aus hochpriesterlichem Geschlecht stammten, darf geschlossen werden, daß die Hohenpriester mit Vorliebe Frauen aus dem Priesteradel, mindestens aber Frauen priesterlicher Abkunft heirateten.

hasmonäischen Hohenpriesters Alexander Jannäus[1] und der Frau des von den Zeloten 67 p. eingesetzten Hohenpriesters Pinḥās aus Ḥabhtā überliefert, den R. Hananjā bhän Gamlī'ēl II. (um 120 p.) als „unseren Schwiegersohn", d. h. als angeheirateten Verwandten seiner Familie, bezeichnet[2]; gerade der letztere — glaubwürdig überlieferte — Fall besagt aber wenig, da Pinḥās bis zur Übernahme seiner Würde als Hoherpriester ein schlichter Landpriester und Steinmetz war. Die Vorschriften über die Ehe des Hohenpriesters waren nun keineswegs tote Satzung; wo die Regel gebrochen wird, wird der Unwille der pharisäischen Kreise, ja des ganzen Volkes laut. So mußte der Hasmonäer Johannes Hyrkan (135—104 a.) den Vorwurf des Pharisäers 'Äl'āzār hören, er sei illegitimer Hoherpriester und habe seine Würde für seine Person und seine Nachkommen niederzulegen, weil seine Mutter, die Frau des Hohenpriesters Simon (142–135 a.), unter Antiochus Epiphanes IV. in Kriegsgefangenschaft geraten und mithin seitdem nicht mehr legitime Gattin des Hohenpriesters gewesen sei[3]; denn die Kriegsgefangene wurde, wie wir sahen, der Deflorierten gleichgestellt und ihre Söhne galten als illegitime Priesterkinder, die zum Priesteramt untauglich waren[4]. Den gleichen Vorwurf mußte Alexander Jannäus (103—76 a.), der Sohn des Johannes Hyrkan, öffentlich über sich ergehen lassen, er sei als Sohn — vermutlich dürfte Enkel gemeint sein — einer Kriegsgefangenen unberechtigt zur Ausübung des Hohenpriesteramtes; ja, das Volk ging so weit, ihn deshalb an einem Laubhüttenfest mit den 'Äthrōghīm (Zitronatzitronen), die jeder Israelit zusammen mit dem Lūlābh (Feststrauß) beim Fest-Morgengottesdienst im Tempel in der Hand hielt, zu

1 b. Ber. 48 a u. ö. wird gesagt, Alexander Jannäus habe eine Schwester des Nicht-Priesters Rabbi Schim'ōn bän Schāṭaḥ zur Frau gehabt. Die Angabe entzieht sich leider der Nachprüfung, ist aber schwerlich glaubhaft. 2 Tos. Joma I_6 180; Siphra zu Lev. 21_{10} (47 c 187_{10}). — Die Angabe Gen. 98_{22} zu 49_{20} (214 a 5); 71_{18} zu 30_{18} (155 b 6), daß die Hohenpriester mit Vorliebe Töchter des Stammes Asser geheiratet hätten, ist ein wertloses Wortspiel zu Gen. 49_{20}. 3 ant. XIII 10_5 § 288 ff. Daß man forderte, Johannes Hyrkan solle auch für seine Nachkommen verzichten, folgt daraus, daß die Vorwürfe gegen seinen Sohn wiederholt werden. Josephus bezeichnet die Vorwürfe als unbegründet. Der Talmud berichtet den Vorfall b. Qid. 66 a: ein alter Pharisäer fordert Alexander Jannäus auf, auf das hochpriesterliche Amt zu verzichten, da seine Mutter in Gefangenschaft gewesen sei; der Bericht stimmt im wesentlichen ganz mit Josephus überein, wirft nur die Personen durcheinander, indem Johannes Hyrkan mit Alexander Jannäus verwechselt wird und der Pharisäer 'Äl'āzār zum Feind der Pharisäer wird. 4 c. Ap. I 7 § 35.

bewerfen[1]. Die Wiederholung des Vorwurfs, der schon gegen seinen Vater erhoben war, gegen Alexander Jannäus, ebenso die Überlieferung beider Vorfälle sowohl durch Josephus als auch durch den Talmud, zeigt, wie ernstes Gewicht man der Übertretung der hochpriesterlichen Ehevorschrift beimaß: die Pharisäer scheuten sich nicht, ihren Vorwurf öffentlich vor dem Volk zu erheben, ja, ihn trotz offensichtlicher Lebensgefahr dem Herrscher ins Gesicht zu schleudern. Mehr noch: sie haben mit diesem Vorwurf ihre Ablehnung des illegitimen[2] hasmonäischen Hochpriestertums begründet. Noch in einem anderen Falle ist die Übertretung der Ehevorschrift des Hohenpriesters nachgewiesen. J^e^hōšūa', der Sohn des Gamlī'ēl (63—65 p.), war bei seiner Ernennung zum Hohenpriester mit Martha aus dem Hause Boëthos, einer Witwe, verlobt[3]; er vollzog die Ehe, zu der er als Priester, nicht aber als Hoherpriester, berechtigt war, nach seiner Ernennung zum Hohenpriester[4]. Der Bericht, Martha habe den König Agrippa II. mit einer großen Summe bestochen, um die Ernennung ihres Bräutigams zum Hohenpriester durchzusetzen[5], läßt vermuten, daß die beabsichtigte, für den Hohenpriester ungesetzliche Heirat einer Witwe die Ernennung des J^e^hōšūa' zum Hohenpriester zu verhindern drohte. Es darf gefolgert werden, daß auch in diesem Falle der Unwille des Volkes und der pharisäischen Kreise über die Mißachtung des Gesetzes laut geworden war. Erst nachträglich (J^e^bh. VI $_4$) hat man versucht, den Vorfall zu legalisieren.

Zu den Verpflichtungen, die das Amt dem Hohenpriester auferlegte, gehörte endlich auch ein seiner Stellung entsprechendes Zeremoniell, mit dem er keineswegs nur bei kultischen Funktionen umgeben war. Bei Beileidsbezeugungen beispielsweise trat er mit feierlichem Gefolge auf; zu seiner Rechten stand stets der Tempeloberst, zur Linken stand, wenn der Hohepriester selbst Leidtragender war, der Vorsteher der diensttuenden Tagesabteilung

1 ant. XIII 13 $_5$ § 371 f. Tos. Sukka III ^{16} 197 (vgl. Sukka IV $_9$) berichtet, wie ein boëthosäischer (sadduzäischer) Hoherpriester vom Volke mit 'Ăthrōghīm beworfen wurde, angeblich, weil er am Laubhüttenfest die Wasserspende — die Sadduzäer lehnten den Ritus als unbiblisch ab — auf seine Füße goß. Es dürfte sich dabei um den Vorfall mit Alexander Jannäus handeln. 2 Über die Jllegitimität des hasmonäischen Priestertums s. u. Abschnitt 3: Die priesterliche Aristokratie. 3 J^e^bh. VI $_4$. — Midhr. K. L. 1 $_{50}$ zu 1 $_{16}$ (35 ^{b} 1) heißt die Braut Mirjam. 4 Auch Alexander Jannäus scheint trotz des gesetzlichen Verbotes die Ehe mit seiner verwitweten Schwägerin Alexandra vollzogen zu haben (Schürer I 277 $_2$). 5 b. Joma 18 ^{a}; b. J^e^bh. 61 ^{a} vgl. J. J. II A S. 13.

der Priester; dagegen wenn der Hohepriester kondolierte, sein Vorgänger im Amt[1]. Weiter gehörte zu diesem Zeremoniell, daß „man ihn nicht nackt sehen durfte und nicht, wenn er sich scheren ließ und nicht im Badehause“[2]. Endlich erwartete man vom Hohenpriester eine besondere Pflege des Äußeren; wir hören, daß er die sog. „julianische Haartracht“ — ganz kurz geschnittenes Haar — zu tragen pflegte[3].

Auch nach der Absetzung führte der Hohepriester seinen Titel weiter und behielt er sein Ansehen; ja sogar derjenige Priester, der als Stellvertreter des Hohenpriesters am Versöhnungstage eingesprungen war, weil der amtierende Hohepriester durch eine Verunreinigung an der Ausübung seiner Funktionen verhindert war[4], was wiederholt vorgekommen ist[5], wurde in der Liste der amtierenden Hohenpriester gezählt, obwohl er das Amt nur für einige Stunden vertretungsweise versehen hatte. Immer wieder läßt sich der Einfluß der abgesetzten Hohenpriester beobachten: man denke an die Rolle, die Hannas (6—15 p. im Amt) im Prozeß Jesu spielte[6], an den ehemaligen Hohenpriester Jonathan, Sohn des Ananos (Ostern—Pfingsten 37 p. im Amt), der 52 p. eine wichtige Gesandtschaft der Juden zum Statthalter von Syrien, Ummidius Quadratus, führte und zusammen mit dem amtierenden Hohenpriester Ananias als Gesandter zum Cäsar geschickt wurde, welcher auf seinen Wunsch die Verwaltung über Palästina dem Felix übertrug[7]; die abgesetzten Hohenpriester Ananos, Sohn des Ananos (62 p. im Amt)[8] und J^e^hōšūa‘, Sohn des Gamaliël (63—65 p. im Amt)[9], haben zu Beginn des Aufstandes gegen die Römer eine führende Rolle gespielt. Nicht nur einen großen Teil seines Ansehens, auch den Amtscharakter behielt der Hohepriester nach der Absetzung: die einschränkenden Ehevorschriften sowie das Verbot der Verunreinigung an Toten und der Übernahme der Trauerzeremonien galten im alten Umfang[10]; sein Tod besaß auch

1 Tos. Sanh. IV_1 (420), vgl. Mi. Sanh. II_1. 2 Tos. Sanh. IV_1 (420). 3 b Sanh. 21^b; b. N^e^dh. 51^a (Str.-B. III 440_1). 4 Tos. Joma I_4 (180). 5 Joseph, Sohn des Ellem, springt 5 a. für Matt^e^jā, Sohn des Theophilos, ein (ant. XVII 6_4 § 166; Tos. Joma I_4 180; b. Joma 12^b; j. Joma I 38^d 1); Schim‘ōn, der Sohn des Kamithos (17—18 p.), mußte sich vertreten lassen (s. o. S. 10). 6 Joh. $18_{13.\,24}$; vgl. AG. 4_6; Lk. 3_2. 7 b. j. II 12_{5-6} § 240 ff.; ant. XX 8 § 162. 8 b. j. II 20_3 § 563; 22_{1-2} § 648—654; IV 3_7 ff. § 151 ff.; Vita 38 § 193 f.; 39 § 195 ff.; 44 § 216 ff. 9 b. j. IV 3_9 § 160; 4_3 § 238 ff.; Vita 38 § 193; 41 § 204. 10 Hor. III_4.

nach der Absetzung Sühnkraft für die in den Asylstädten befindlichen Totschläger[1]. „Der einzige Unterschied zwischen einem amtierenden und abgesetzten Hohenpriester betrifft (Bezahlung und Darbringung des) Farren am Versöhnungstage und (die Bezahlung des täglich zu verbrennenden) Zehntel Epha (Feinmehl)“[2]. Wir sehen: der Hohepriester behält auch nach der Absetzung den Amtscharakter, der ihn zum ersten Glied der Theokratie macht, als character indelebilis bei. Er besitzt eine „Heiligkeit der Ewigkeit“[3].

Dieser kultische Amtscharakter begründete unbestritten die einzigartige Stellung des Hohenpriesters in der Gesellschaft; aber das Bild ist unvollständig, wenn wir nicht noch die Frage aufwerfen, inwiefern die geschichtliche Lage von Einfluß auf seine Stellung war. Da ist zunächst an eine ganze Reihe Tatsachen zu erinnern, die geeignet waren, die Bedeutung des Hohenpriesters zu mindern. Am einschneidendsten waren die Übergriffe der politischen Machthaber. Es war alte Überlieferung, daß der gesalbte Hohepriester sein Amt lebenslänglich bekleidete und auf seine Nachkommen vererbte. Schon daß in herodianisch-römischer Zeit, wir wissen nicht seit wann[4] und warum, die im Gesetz vorgeschriebene[5] Salbung nicht mehr geübt wurde, sondern die Weihe des Hohenpriesters durch Investitur[6] erfolgte, war eine Prestige-Einbuße. Auch, daß einzelne Vorschriften von den politischen Machthabern nicht beachtet wurden — beispielsweise setzte Herodes Aristobul, den letzten hasmonäischen Hohenpriester (35 a.), mit 17 Jahren zum Hohenpriester ein[7], während doch das übliche kanonische Alter für Priester 20 Jahre betrug[8] —, förderte das Ansehen des Amtes nicht. Aber geradezu umstürzend mußte

1 Mak. II_6; Hor. III_4. 2 Hor. III_4; Meghill. I_9. 3 Naz. VII_1. 4 Nach rabbinischer Überlieferung (b. Joma 52 b) bereits seit den Tagen des Königs Josia, der das heilige Salböl verborgen haben soll. 5 Ex. 29_7 ff.; 30_{22} ff. 6 Nämlich durch Anlegung des vierteiligen hochpriesterlichen Ornates: s. S. 3 Anm. 6. 7 ant. XV 3_3 § 51. 8 b. Ḥull. 24 b (Tos. Zebh. XI_6 496 mit Abweichung im Wortlaut) werden drei Ansichten geäußert: 1.) Ein Priester ist tauglich, sobald sich die ersten Zeichen der Mannbarkeit zeigen. 2.) Vom 20. Lebensjahr an (nach Analogie zu Esra 3_8, wo dieses Alter als das kanonische Alter der Leviten angegeben wird). 3.) „Sobald sich die ersten Zeichen der Mannbarkeit zeigen, ist ein Priester diensttauglich; aber seine Brüder, die Priester, lassen ihn vor 20 Jahren nicht zum Dienst zu.“ Die dritte Ansicht gibt die übliche Praxis wieder, da sie in dem tannaitischen Midhraš Siphra zu 21_{17} (47 d 188_{29}) als einzige Überlieferung gelehrt wird.

es wirken, daß Herodes es wagte, um das hochpriesterliche Amt seiner Bedeutung zu berauben, die Hohenpriester willkürlich ab- und einzusetzen und, unter Mißachtung der Vorrechte der alten çadhoqitischen hochpriesterlichen Aristokratie, irgendwelche Priester aus einfachen Priestergeschlechtern zu Hohenpriestern zu machen; das Amt blieb seitdem auch unter den Römern nicht mehr lebenslänglich und nicht mehr erblich. Herodes hat seinen Zweck, zum Teil wenigstens, erreicht: völlige Abhängigkeit der Hohenpriester von den politischen Machthabern, Fälle von Simonie[1] und Rivalität der Oberpriester[2] waren die Folge der neuen Ordnung.

Weiter machte sich der wachsende Einfluß der Pharisäer geltend, namentlich im Synedrium, aber auch im Kultus. Die sadduzäisch gesinnten Hohenpriester mußten sich daran gewöhnen, ihre Meinung im Hohenrat zurückzustellen und im Tempelkultus die Riten nach pharisäischer Überlieferung auszuführen. Man kann nicht sagen, daß die Hohenpriester am Rückgang ihres Einflusses schuldlos waren: Fälle von Vetternwirtschaft[3], gelegentliche Übergriffe[4], Übertretungen der dem Hohenpriester geltenden Ehevorschriften[5], die Handelsgeschäfte auf dem Tempelplatz[6], vielleicht auch gelegentlich fehlende schriftgelehrte Bildung des obersten Priesters[7] — das alles waren Umstände, die namentlich bei den unter pharisäischem Einfluß stehenden Teilen des Volkes das Ansehen des hochpriesterlichen Amtes schädigen mußten. Aber man darf hier unter keinen Umständen übertreiben.

1 J. J. II A S. 13; ferner b. Joma $8^b/9^a$ (Bar.); j. Joma I 38^c 38 u. ö. 2 Vgl. den Bericht j. Joma I 38^c 43 über die sich gegenseitig mit Bestechungsgeschenken überbietenden Anwärter auf die oberste priesterliche Würde. Ferner j. Joma I 38^d 1: Joseph, Sohn des Ellem, der im Jahre 5 a. stellvertretend am Versöhnungstage für seinen durch Unreinheit am Amtieren verhinderten Verwandten Matthias, Sohn des Theophilos, eintritt, versucht, den rechtmäßigen Hohenpriester bei dieser Gelegenheit aus dem Amt zu verdrängen, indem er dem König (Herodes) die scheinbar harmlose Frage, die in Wahrheit eine Falle ist, vorlegt: „Sollen der Farre (zum Sündopfer) und der Widder (zum Brandopfer) von mir oder vom (amtierenden) Hohenpriester bezahlt werden?“ Er hofft, daß der König antwortet: von dir — und ihn damit als Hohenpriester bestätigt; aber Herodes durchschaut ihn. (Par. Tos. Joma I_4 180; j. Hor. III 47^d 7). 3 J. J. II A S. 13 f. 4 Ebenda. 5 o. S. 12 f. 6 J. J. I 55. 7 Joma I_6. Der im Lesen geübte Hohepriester las in der Nacht vor dem Versöhnungstage, um sich wach zu halten, aus dem Alten Testamente vor; dem im Lesen ungeübten wurde vorgelesen. „Zekharjā bhän Qebhûṭāl sagte: ‘Oftmals habe ich ihm aus Daniel vorgelesen’.“ Vgl. Hor. III_8.

Denn auf der anderen Seite war die Bedeutung des Hohenpriesters im ersten nachchristlichen Jahrhundert ganz erheblich gesteigert durch den Umstand, daß er, als der Vorsitzende des Synedriums und der erste Vertreter des Volkes in der königslosen Zeit, der Repräsentant des jüdischen Volkes gegenüber den Römern war; und gerade unter den Hohenpriestern dieser Zeit hat es hervorragende Männer gegeben, die sich durch ihre Persönlichkeit Macht und Ansehen schufen, wie Hannas, Kaiphas und die Hohenpriester, die zu Beginn des Aufstandes gegen die Römer hervortraten. Vor allem aber gilt es zu beachten, daß der kultische Amtscharakter, der dem Hohenpriester als einzigem Sterblichen den Zutritt zum Allerheiligsten gewährte, ihn in einer Weise über seine Mitmenschen heraushob, der gegenüber dem Einfluß der geschichtlichen Lage auf seine Stellung kaum ins Gewicht fiel. Denn „niemand nimmt sich selbst die (hochpriesterliche) Würde, sondern er wird, wie auch Aaron, dazu von Gott berufen“ (Hebr. 5, 4).

2. Die Oberpriester und die Oberleviten.

„a) Der mit dem Salböl gesalbte Hohepriester[1] geht (im Range) dem Hohenpriester voran, der (nur) durch die Investitur[2] (vor den übrigen Priestern) ausgezeichnet ist;
der durch die Investitur Ausgezeichnete geht dem kriegsgesalbten Priester[3] voran;
b) der Kriegsgesalbte dem Tempeloberst (sāghān)[4];
c) dieser dem Oberhaupt der priesterlichen Wochenabteilung (rōš ha-mišmār);
d) dieser dem Oberhaupt der priesterlichen Tagesabteilung (rōš bēth ābh);
e) dieser dem Tempelaufseher (’ammarkāl);
f) dieser dem Schatzmeister (gizbār);

1 Die gesetzlich vorgeschriebene Form der Hohenpriester-Weihe, die aber in herodianisch-römischer Zeit nicht mehr ausgeübt wurde. 2 Die in herodianisch-römischer Zeit übliche Form der Hohenpriester-Weihe; j. Hor. III 48b 33 hat an Stelle des investierten Hohenpriesters den „Propheten“. 3 Dt. 20 2 ff. 4 b. Ta‘an 31a (Bar.) stellt den Tempeloberst über den kriegsgesalbten Priester; j. Hor. III 48b 34 fehlt der Tempeloberst.

g) dieser dem gewöhnlichen Priester (kōhēn hădhjōṭ);
h) dieser dem Leviten[1]." (Die Fortsetzung der Liste im II. Hauptteil, Kapitel 2.)

Aus dieser klaren Übersicht geht hervor, daß es außer dem Amt des Hohenpriesters fünf gehobene Ämter innerhalb der Gesamtpriesterschaft gab (b—f), denen wir uns nunmehr zuwenden. Dabei ist zu beachten, daß die Ämter des Tempelobersten, der Tempelaufseher und der Schatzmeister (b, e, f) derart an den Tempelkultus gebunden waren, daß sie ständige Anwesenheit ihrer Inhaber in Jerusalem voraussetzten, während diejenigen Priester, die eine führende Stellung innerhalb der 24 über das Land verstreuten priesterlichen Wochenabteilungen innehatten (c, d), nur aller 24 Wochen für eine Woche und außerdem an den drei Wallfahrtsfesten Dienst am Tempel zu tun hatten.

Der oberste Priester nach dem Hohenpriester war der Tempeloberst[2] (seghan ha-kōhanīm[3]; Josephus, Neues Testament: *στρατηγὸς [τοῦ ἱεροῦ]*[4]); sein Amt gehörte zu den ständig an den Tempelkultus gebundenen und hatte jeweils nur einen Inhaber. Seine bevorzugte Stellung kommt darin zum Ausdruck, daß er bei feierlichen kultischen Handlungen dem Hohenpriester assistierte und dabei den Ehrenplatz zu seiner Rechten innehatte[5], wobei er vielleicht zugleich den Hohenpriester zu überwachen hatte, daß er den Ritus richtig vollzog[6]. Ferner war es üblich, ihn eine Woche

1 Tos. Hor. II$_{10}$ 476; j. Hor. III 48^{b} 33. 2 Sch. II 320 f.; Billerbeck II 628—630. 3 'Abh. III$_{2}$ u. ö. = Vorsteher der Priesterschaft. j. Scheq. V$_{3}$ 49^{a} 30/36 setzt dafür qethīlīqōs (v. l. kethālīqōs) = Katholikos und nimmt auf Grund von 2. Chr. 31$_{12}$ zu Unrecht an, daß es zwei Männer dieses Ranges gegeben habe, während die 10 in 2. Chr 31$_{13}$ genannten Männer die 3 Schatzleute und die 7 Tempelhauptleute bezeichnen sollten. Die Rangfolge ist nach j. Scheq. V$_{3}$ 49^{a} 33: Hoherpriester, Katholikos, Tempelaufseher, Schatzmeister. 4 ant. XX 6$_{2}$ § 131 u. ö.; AG. 4$_{1}$; 5$_{24. 26}$. 5 Joma III$_{9}$; IV$_{1}$; Tam. VII$_{3}$; j Joma III 41^{a} 4. Vgl. Joma VII$_{1}$; Soṭa VII$_{7-8}$. Wenn der Hohepriester kondoliert oder Kondolationen entgegennimmt, steht der Tempeloberst zu seiner Rechten. Tos. Sanh. 4$_{1}$ 420; b. Sanh. 19^{a} (Bar.). 6 Joma IV$_{1}$: Bei der Auslosung der beiden Böcke am Versöhnungstage durch den Hohenpriester hatte der zur Rechten stehende Tempeloberst bezw. der zur Linken stehende Oberpriester der diensttuenden Tagesabteilung den Hohenpriester aufzufordern, die Hand, in die das Los „für Jahvä" gekommen war, hochzuheben und das Los allem Volk zu zeigen. 'Aqībhā berichtet uns, daß wir es mit einer antisadduzäischen Vorsichtsmaßnahme zu tun haben (b. Joma 40^{b}; vgl. Tos. Joma III$_{2}$ 185; Büchler, Die Priester S. 110 f.); es war nämlich offenbar strittig, ob der Hohepriester das Los „für Jahvä" in der linken

vor dem Versöhnungstage zum Stellvertreter des Hohenpriesters zu bestimmen für den Fall, daß dieser an der Ausübung seines Amtes verhindert sein sollte[1]. Endlich geht die Bedeutung des Amtes aus einer Nachricht des palästinensischen Talmuds hervor: „Der Hohepriester wurde nicht zum Hohenpriester ernannt, wenn er nicht zuvor Tempeloberst gewesen war“[2]. Nun verallgemeinert diese Behauptung zwar offensichtlich, denn die Ernennung der Hohenpriester war seit dem Regierungsantritt Herodes des Großen vielfach willkürlich und lediglich von politischen Erwägungen bestimmt. Trotzdem dürfte die Nachricht in vielen Fällen zutreffen; es lag nahe, den obersten der Oberpriester zum Nachfolger eines abgesetzten Hohenpriesters zu machen. Sicher ist jedenfalls, daß der Tempeloberst aus den Familien der Priesteraristokratie gewählt wurde, wie das Beispiel der zwei Söhne des Hohenpriesters Ananias zeigt, von denen der eine, Ananos, das Amt 52 p.[3],

Hand zu behalten habe, falls es beim Losen in diese geriet (so die Pharisäer) oder ob er es in diesem Falle aus der linken Hand in die rechte zu legen habe (so die Sadduzäer). Daß das Hochheben der Hand antisadduzäische Vorsichtsmaßregel war, wird durch die ähnliche Regel bei der Ausführung der Wasserspende am Laubhüttenfest (Sukka IV_9) bestätigt; denn da die Sadduzäer die Wasserspende als unbiblisch ablehnten und ein sadduzäischer Hoherpriester deshalb einmal das Wasser auf seine Füße goß (s. S. 13 Anm. 1), sollte durch das Hochheben der Hand bei der Spende der richtige, der pharisäischen Hᵃlākhā entsprechende Vollzug des Ritus möglichst weit sichtbar gemacht werden. Dann aber darf für Joma IV_1 gefolgert werden, daß der Tempeloberst den Kultvollzug des Hohenpriesters zu überwachen hatte.

1 Tos. Joma I_4 (180): „R. Ḥananjā bhän Gamlī'ēl II. (um 120) sagte: Dazu ist der Tempeloberst eingesetzt, damit er den Hohenpriester (am Versöhnungstag) vertrete, falls diesem ein ihn untauglich machendes Begängnis (Lev. 22_4 Ende) zustoßen sollte“; das Zeugnis dieses Mannes ist um so wichtiger, als er mit dem letzten Hohenpriester Pinḥās verwandt war (S. 12 Anm. 2). Dieselbe Überlieferung b. Joma 39ᵃ (Bar.), b. Soṭa 42ᵃ (Bar.): „R. Ḥananjā, der Tempeloberst, sagte: 'Warum stand der Tempeloberst (bei der Auslosung der beiden Böcke, Joma IV_1, s. o. S. 18 Anm. 6) zu seiner des Hohenpriesters) Rechten? Damit er, wenn der Hohepriester dienstuntauglich würde, für ihn einspringe'.“ Hier wird dieselbe Tradition auf den gelehrten Tempeloberst Ḥananjā selbst zurückgeführt. Die Tos. dürfte den richtigen Tradenten nennen: es lag nahe, eine den Tempeldienst betreffende Überlieferung eines Ḥananjā auf den gleichnamigen Tempeloberst zurückzuführen. Einen Widerspruch dieser Angaben mit Joma I_1, wonach 7 Tage vor dem Versöhnungstag feierlich der Stellvertreter des Hohenpriesters bestimmt wurde, kann ich nicht finden (anders Sch. II 321); die jedesmalige feierliche Nominierung schließt keineswegs aus, daß die Stellvertretung Vorrecht des Tempeloberst war. 2 j. Joma III 41ᵃ 5. 3 ant. XX 6 2 § 131; b. j. II 12_6 § 243.

der andere, 'Äl'āzār, 66 p.[1] bekleidete. Einen weiteren Beleg dafür, daß der Tempeloberst aus den Familien der Priesteraristokratie genommen wurde, bietet die Bezeichnung der beiden Aaron-Söhne Nādhābh und 'Abhīhū als s^eghānē k^ehunnā[2]; hier werden Titel und Verhältnisse der späteren Zeit in die Vergangenheit übertragen, wenn zwei Söhne des Hohenpriesters Aaron als „Tempeloberste" bezeichnet werden. Endlich sind zu nennen die Berichte über vorgekommene Stellvertretung des Hohenpriesters: der Hohepriester Schim'ōn, Sohn des Kamithos (ca. 17—18 p.), wurde am Versöhnungstage von seinem Bruder[3] vertreten, der Hohepriester Matt^{e}jā, Sohn des Theophilos (Mitte 5 a.—12. März 4 a.) am Versöhnungstage des Jahres 5 a. durch einen Verwandten namens Joseph, Sohn des Ellem[4]; ebenso ist schon Aristobul I. (104—103 a.), als er an einem Laubhüttenfest erkrankt war, von seinem Bruder Antigonos vertreten worden[5]. Da, wie wir sahen, üblicher Weise der Tempeloberst zum Vertreter des Hohenpriesters am Versöhnungstage bestimmt wurde, darf — mindestens für die beiden erstgenannten Fälle der Vertretung am Versöhnungstage — angenommen werden, daß die Vertreter des Hohenpriesters das Amt des Tempelobersten innehatten, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird; dann aber ergibt sich erneut, daß der Tempeloberst aus der Zahl der nahen und nächsten Verwandten des Hohenpriesters genommen zu werden pflegte. Der Tempeloberst hatte die ständige Oberaufsicht über den Kultus und, wie schon die Bezeichnung s^eghan ha-kōh^{a}nīm zeigt, über die diensttuende Priesterschaft inne. Dazu stimmt der sofort zu erwähnende Bericht über den Tempeloberst 'Äl'āzār und Einzelangaben, die Ḥananjā mit dem Beinamen der Tempeloberst über Bräuche beim Kultusvollzug macht, wie beispielsweise: „Mein Lebtag habe ich es nicht erlebt, daß das Fell (eines untauglich gewordenen Opfer-

1 ant. XX 9_3 § 208; b. j. II 17_2 § 409. 2 Lev. R. 20_2 zu 16_1 (51^b 22); 20_7 zu 16_1 (53^a 14); Tanh. 'aḥarē mōth 1 Ende (214^a 12). 3 Die Stellen s. S. 10 Anm. 3. 4 Übereinstimmender Bericht des Josephus ant. XVII 6_4 § 166 und des Talmud Tos. Joma I_4 180; b. Joma 12^b; j. Joma I 38^d 1. Zur Datierung der Einsetzung des Matt^{e}jā Mitte 5 a. vgl. ant. XVII 4_2 § 78: nach Pheroras' Tod. Absetzung nach XVII 6^4 § 167 am Tage vor der partiellen Mondfinsternis des 13. März 4 a. Da der Versöhnungstag, 10. Tišri, auf September/Oktober fällt, ist die Vertretung am Versöhnungstage 5 a. erfolgt. 5 ant. XIII 11_1 § 304; Büchler, Die Priester S. 109_1 hat die Situation richtig als stellvertretendes Amtieren des Antigonos erkannt.

tieres) zur Verbrennungsstätte gebracht worden wäre“[1], Aussagen, die langjährige, durch Erfahrung gewonnene Vertrautheit mit dem Ritual des Tempels voraussetzen. Neben der Kultusaufsicht hatte der Tempeloberst die oberste polizeiliche Gewalt im Tempel inne und nahm kraft dieser Verhaftungen vor; beispielsweise wurden die Apostel im äußeren Tempelvorhof durch den Tempeloberst verhaftet[2]. Wie groß die Machtbefugnisse des Tempeloberst waren, dafür sei ein Beispiel angeführt. Der Sāghān des Jahres 66 p., 'Āl'āzār, faßte den Entschluß, das Opfer für den Kaiser einzustellen, was einer Kriegserklärung an die Römer gleichkam und zum unmittelbaren Anlaß des Ausbruchs des Vernichtungskrieges wurde[3]; gegen Ende des gleichen Jahres wurde derselbe Mann von den Führern des Aufstandes zum Kommandanten von Idumäa ernannt[4]. Deutlicher kann es schwerlich illustriert werden, mit welcher Machtvollkommenheit der Tempeloberst im Heiligtum herrschte und welches Ansehen er genoß.

Auf den Tempeloberst folgten im Range die Oberhäupter der priesterlichen Wochenabteilungen, deren es 24 gab und die Oberhäupter der Tagesabteilungen, deren es, da jede Wochenabteilung in 4 – 9 Tagesabteilungen zerfiel[5], etwa 156 gab. Diese Männer hatten ihre Wohnsitze über Judäa und Galiläa hin verstreut und waren außer an den drei Wallfahrtsfesten nur aller 24 Wochen für eine Woche in Jerusalem anwesend, wenn ihre Abteilung im Turnus der sich ablösenden Wochenabteilungen an der Reihe war, den Opferdienst zu vollziehen. Während dieser Woche hatten sie bestimmte Funktionen im täglichen Kultus zu versehen. Der Oberpriester der Wochenabteilung vollzog während der Dienstwoche die Reinigungszeremonien an den Aussätzigen und Wöchnerinnen, die ihre Reinigung beendet hatten und am Nikanortor für rein erklärt wurden; der Oberpriester der diensttuenden Wochenabteilung ist es daher auch gewesen, der am Nikanortor, das der rabbinischen Überlieferung zufolge Frauenvorhof und Israelitenvorhof verband[6], das Opfer der Mutter Jesu

1 'Edh. II2. 2 AG. 5 24. 26 vgl. 4 1. Vgl. auch die griechische Übersetzung von sāghān mit *στρατηγός*. 3 b. j. II 17 2 § 409—410. 4 b. j. II 20 4 § 566. 5 Tos. Ta'an. II 2 216. — j. Ta'an. IV 68a 14: 5—9 Tagesabteilungen. — b. Men. 107b: 6 Tagesabteilungen. 6 Mid. I 4 kann mit dem Osttor nur die Verbindung zwischen Israeliten- und Frauenvorhof gemeint sein, wie der Vergleich mit Jos., b. j. V 2 § 198 ff. beweist; dann aber muß Mid. II 6 entsprechend gedeutet werden. Weiter ist Nu. R. 7 8 zu 5 2 (37a);

entgegengenommen hat (Lk. 2, 24), „nachdem die (40) Tage ihrer im mosaischen Gesetze vorgeschriebenen Reinigung beendet waren" (Lk. 2, 22). Ebenfalls am Nikanortor hatte er die des Ehebruchs verdächtige Frau zum Vollzug des Gottesgerichtes das Eiferwasser trinken zu lassen[1]. Der Oberpriester der Tagesabteilung hatte am Dienst-Tage seiner Abteilung bei der Opferdarbringung zugegen zu sein; wir hören, daß er, wenn der Hohepriester opferte,

Tos. Kel. B. Q. I 12 zu beachten, wonach sich das „Levitenlager" bis zum Nikanortor erstreckte; nach Siphrā Num. 5 3 (2c 7 20) aber reichte es bis zum Tor des (innersten) Vorhofs. Danach ist das Nikanotor also der Eingang zum innersten Vorhof. Endlich aber und vor allem ist zu beachten, daß der Frauenvorhof allen denen offen stand, die als letzte Reinigungsleistung nur noch ein Opfer schuldig waren (Kel. I 8; Tos. Kel. B. Q. I 10 570), wie denn der Aussätzige vor der endgültigen Reinheitserklärung in der Aussätzigenhalle des Frauenvorhofs zu baden hatte (Negh. XIV 8); dann aber muß das Nikanortor als Stätte der Reinheitserklärung am Zugang vom Frauenvorhof zum innersten Vorhof gesucht werden. So auch Dalman, Orte und Wege Jesu[3], Gütersloh 1924, S. 318 1, anders [Str.]-Billerbeck II 622—4, der das Nikanortor im Osten des Frauenvorhofs ansetzt, wo es von Josephus b. j. V 5 3 § 204 gesucht wird. Die Tatsache des Widerspruchs zwischen Josephus und der rabbinischen Literatur ist aber nicht zu beseitigen.

1 Tam. V 6: „Der Führer der Standmannschaft (Sammelname für die Priester, Leviten und Laienvertreter einer nach Jerusalem hinaufziehenden Wochenabteilung) stellte die Unreinen an den Osttoren (= Nikanortor, das neben dem Haupttor nach Mid. II 6 noch zwei Pförtchen hatte, daher der Plural) auf." Num. R. 9 11 zu 5 16 (50a 19): „'Vor Jahvä' (Num. 5 16, das heißt:) am Nikanortor (wird die des Ehebruchs verdächtige Frau vom Priester aufgestellt); daher heißt es (Tam. V 6): 'Der Führer der Standmannschaft stellte die Unreinen am Nikanortor auf'." Wer ist der „Führer der Standmannschaft"? Bei den „Unreinen", die er aufstellte, handelte es sich genauer um Personen, die für rein erklärt werden wollten, nämlich Aussätzige, Wöchnerinnen und des Ehebruchs verdächtige Frauen (Soṭa I 5; Num. R. 9 11 zu 5 16 [50a 19] Siphra zu Lev. 14 11 [35b 138 21]); an diesen Personen aber hatte nach Lev. 14 11 (Aussätziger), Lev. 12 6 (Wöchnerin), Num. 5 16 (des Ehebruchs verdächtige Frau) ein Priester die Reinigungszeremonie zu vollziehen. Daß in der Tat ein Priester die Reinigungszeremonien vollzog, wird denn auch ausdrücklich an anderer Stelle gesagt: Siphra zu Lev. 14 11 (35b 138 21) „Der die Reinigungszeremonie vollziehende Priester stellte den für rein zu erklärenden (aussätzigen) Mann auf . . . . . . (138 30): 'vor Jahvä' (Lev. 14 11, das heißt:) vor der Stiftshütte, (nämlich:) er stellte ihn am Nikanortor auf mit dem Rücken nach Osten, dem Gesicht nach Westen." Der Führer der Standmannschaft (Gesamtwochenabteilung) war also sicher ein Priester (O. Holtzmann, Tamid, Gießen 1928 zu V 6 sagt zu Unrecht, der Titel könnte „das bestimmte(!) Tempelamt(!) eines Leviten(!) oder(!) Priesters bezeichnen"). Dann aber muß er mit dem Oberhaupt der Priesterwochenabteilung identisch sein.

zu seiner Linken stand[1]. Die eigentliche Leitung des täglichen Kultus hatte jedoch der Tempeloberst und einer seiner Unterbeamten, der „Verlosungsleiter“[2], da nur auf diese Weise die Wahrung der Einheitlichkeit im Kultusvollzug der im Turnus wechselnden Wochenabteilungen gewährleistet war.

Die letzten zwei oberpriesterlichen Ämter gehören eng zusammen und waren beide ständige Tempelämter; ihre Inhaber werden oft zusammen genannt, beispielsweise teilen sie gemeinsam dem tumultuarisch zum Hohenpriester gewählten Priester und Steinmetz Pinḥās seine Wahl mit[3]. Es handelt sich 1) um die 'ammarkelīn und 2) um die gizbārīm, die Schatzmeister. Die Bedeutung des Wortes 'ammarkelīn ist strittig. Schürer[4] ist der Meinung, daß sie ebenso wie die gizbārīm Schatzmeister gewesen seien, da im Persischen das Wort etwa „Rechnungsrat“ bedeutet. Aber diese Erwägung ist schon deshalb nicht schlüssig, weil das persische Lehnwort, wie die Targume zeigen, im Aramäischen die allgemeine Bedeutung „Oberster des Volkes“, dann insbesondere „Priesteroberster“ angenommen hatte. Welches in Wahrheit die Aufgabe der 'ammarkelīn war, geht aus den Quellen eindeutig hervor. Die wichtigste Stelle sei vorangestellt. „Die (7)[5] 'ammarkelīn, was taten sie? Die 7 Schlüssel zum (Israeliten- und Priester-)Vorhof waren in ihrer Hand und wollte einer von ihnen (morgens) öffnen, so konnte er es nicht eher, als bis sie sich alle versammelt hatten[6].“ Nun ist diese Angabe offensichtlich insofern schematisch, als sie die Siebenzahl der 'Ammarkelīn mit der Siebenzahl der Tore des innersten Vorhofs derart kombiniert, daß sie jedem 'Ammarkāl einen Vorhofschlüssel in die

1 Joma III 9; IV 1. Vgl. Tos. Sanh. IV 1 (420). Wenn der Hohepriester nach einem Todesfall in seiner Familie Beileidsbezeugungen entgegennahm, stand der Leiter der diensttuenden Tagesabteilung ebenfalls zu seiner Linken.
2 Tam. I 2—3; III 1—3; V 1—2; VI 3. Über die Verlosung der Ämter beim täglichen Gemeindebrandopfer (Tāmīdh), das morgens und abends dargebracht wurde, ist noch ausführlich zu reden (S. 62 ff.).
3 Tos. Joma I 6 (180).
4 II 327. Ebenso Graetz, Topographische und historische Streifzüge, I: „Die letzten Tempelbeamten vor der Tempelzerstörung und die Tempelämter“: MGWJ. 34 (1855), S. 193.
5 Die Zahl fehlt in der Wiener Handschrift der Tos. (Wiener Nationalbibl., Hebr. 20), steht dagegen in der Erfurter Handschrift (jetzt Berliner Staatsbibl. Ms. or. 2⁰ 1220) und in den alten Drucken.
6 Tos. Scheq. II 15 (177).

Hand gibt[1]. Trotzdem braucht die ganze Stelle nicht auf bloßer Erfindung zu beruhen; richtig wird an der Angabe dieses sein, daß die 'Ammark^{e}līn die Schlüssel- und Aufsichtsgewalt im Tempel innehatten. Das ergibt sich aus Bik. III 3. Die 'ammark^{e}līn werden nämlich in der Regel mit den Schatzmeistern zusammen genannt[2], Bik. III 3 aber erscheinen an ihrer Stelle die s^{e}ghānīm, die Tempelaufseher, neben den Schatzmeistern. Die 'ammark^{e}līn sind also die Tempelaufseher (N. T.[3], Jos.: *στρατηγοί*); dieser Schluß wird sich uns bei der Besprechung der beiden Listen der Tempelbeamten bestätigen. Es durfte ihrer nach Sch^{e}q. V 3; Tos. Sch^{e}q. II 15 (177)[4]; j. Sch^{e}q. V 3 49^{a} 30 nicht weniger als 7 geben.

Im Rang folgen auf die Tempelhauptleute die gizbārīm, die Schatzmeister, deren es nicht weniger als 3 geben durfte[5]. Das schwierige Tempelfinanzwesen, von dem der V. Teil der Gesamtarbeit (Kultus und Religion) eingehend zu handeln haben wird — Grundbesitz, angesammelte Schätze und Kleinodien, Verwaltung der einlaufenden Abgaben und Weihgaben sowie des im Tempel deponierten Privatkapitals, die Besorgung der für den Kultus nötigen Naturalien und Stoffe, die Überwachung des in der Regie des Tempels befindlichen Verkaufs von Geflügelopfern und anderen Naturalien für die Opfer, die Sorge für die Vollzähligkeit und Instandsetzung der goldenen und silbernen Geräte, deren 93 allein zum täglichen Dienst benötigt wurden —, bot ein reiches Betätigungsfeld für die Schatzmeister[6] und erforderte einen Stab von Beamten, die von ihnen beaufsichtigt wurden.

„Die 3 Schatzmeister, was taten sie? Bei ihnen entrichtete man

1) das Äquivalent (für dem Tempel angelobte, aber in Geld einslösbare Gegenstände)

2) und das Banngut (nicht einlösbare Weihungen an den Tempel)

3) und (sonstige) Weihgaben für den Tempel

1 Folgerichtig nimmt derjenige Überlieferungszweig, der bei der Zählung der Tore den Frauenvorhof mitrechnet und daher von 13 Toren (des inneren Tempels) redet (Mid. II 6 Sch^{e}q. VI 3: 'Abbā Jōsē bhān Ḥānān), auch 13 gizbārīm (so!) an (b. Tam. 27^{a}: R. Nāthān). 2 Sch^{e}q. V 3; Tos. Joma I 6 (180); b. P^{e}s. 57^{a} (Bar.); Siphra zu Lev. 21 10 (47^{c} 187 9) und in der o. S. 17 f. zitierten Liste Tos. Hor. II 10 476 Par. 3 Lk. 22 4. 52. 4 Doch vgl. S. 23 Anm. 5. 5 Sch^{e}q. V 3; Tos. Sch^{e}q. II 15 (177). 6 Vgl. z. B. ant. XIV 7 1 § 106 ff.; b. j. VI 8 3 § 390 ff.; Str.-B. II S. 37—45 über die Schatzkammern des Tempels und die privaten Gelddeposita im Heiligtum. Die 93 Geräte: Tam. III 4. Sorge der Schatzmeister für die Geräte: Sch^{e}q. V 6.

4) und den zweiten[1] Zehnten[2] (konnte man bei ihnen einlösen),

5) (kurz), alle (geschäftlichen) Angelegenheiten des Tempels wurden von ihnen erledigt[3]."

Es waren also in erster Linie die Tempeleinnahmen, die die Oberschatzmeister zu verwalten hatten. So hören wir, daß sie dem Tempel geweihtes Getreide in Empfang nahmen[4], daß man an sie den Gegenwert für geweihtes Getreide[5], geweihte Früchte[6], geweihten Teig[7] entrichtete, daß sie die Verwendung der dem Tempel gestifteten Geräte bestimmten[8] und daß sie die Oberverwaltung über die Tempelsteuer hatten[9], die jeder Israelit in Höhe einer Doppeldrachme[10] alljährlich zu entrichten hatte. Neben den Tempeleinnahmen verwalteten sie die Tempelausgaben. So kaufen sie Holz ein[11] und nehmen den Wein für die Trankopfer zur Prüfung entgegen[12], ebenso das Mehl für die beiden zum Pfingstfest zu backenden Erstlingsbrote[13]. Endlich gehörte zu ihrer Aufgabe die Verwaltung der Tempelvorräte[14] und des Tempelschatzes, dessen heiligstes Stück der hochpriesterliche Ornat bildete[15].

Näheres über die zuletzt besprochenen Tempelaufseher und Schatzmeister erfahren wir durch zwei ungemein wertvolle Listen über diese „Vorgesetzten". Die ältere sei vorangestellt (Tos. Scheq. II 14 177)[16]:

1 So die Wiener Handschrift und die Drucke. 2 J. J. II A 50—52. 3 Tos. Scheq. II 15 (177). 4 Pe'a II 8. 5 I 6. 6 IV 8; Ḥalla III 4. 7 Ḥalla III 3. 8 Scheq. VI 6. 9 Scheq. II 1: wenn das Geld verloren geht oder gestohlen wird, müssen die Boten, falls die Hebe aus der Tempelschatzkammer bereits erhoben war (mit der erstmaligen Entnahme der Hebe aus der Schatzkammer, 15 Tage vor Passah, ging die gesamte Tempelsteuer des laufenden Jahres rechtlich in den Besitz des Tempels über), vor den Tempelschatzmeistern den Eid für die Ursache des Verlustes leisten; konnte nachgewiesen werden, daß die Boten schuldlos waren, so trug der Tempelschatz den Verlust. Ferner j. Scheq. III 47c 31 (Bar.): die Tempelschatzmeister beaufsichtigen den Mann, der die Hebe aus dem Tempelschatz abhebt (was jeweils ½ Monat vor den drei Wallfahrtsfesten geschah). 10 Mth. 17 24. 11 Me'ila III 8. 12 Men. VIII 7. 13 VIII 2. Aus der Datierung (70 Tage vor Passah hat die Aussaat des Getreides zu erfolgen, aus dem das Mehl gewonnen wird) scheint mir in Verbindung mit VIII 1 hervorzugehen, daß nicht vom Speisopfer-Mehl im allgemeinen, sondern nur vom Mehl für die beiden Erstlingsbrote die Rede ist. 14 S. S. 24 Anm. 6. 15 ant. XV 11 4 § 408; XVIII 4 3 § 93; vgl. S. 3 f. 16 Ich folge der Erfurter Handschrift (jetzt Berliner Staatsbibl. Ms. or. 2° 1220).

„Dieses waren die 'Vorgesetzten' am Tempel[1]:

*[1] Jōḥānān bän Gudhgᵉdhā[2] war Obertorschließer,
*[2] Bän Ṭōṭāphāth war Schlüsselverwalter,
*[3] Bän Dīphai Aufseher für die Feststräuße des Laubhüttenfestes,
*[4] 'Arzā[3] war Obermusikmeister[4],
°5) Schᵉmū'ēl[5] war über die Backöfen gesetzt,
°6) Binjāmīn über die Herstellung der Pfannenbackopfer des Hohenpriesters[6],
°7) Bän Maqlīṭ über das Salz[7],
°8) Bän Pälakh über die Holzvorräte[8]".

Für die Bestimmung des Alters dieser Liste haben wir sichere Anhaltspunkte. Freilich, das bestechende Argument von Hofmann[9], unsere Liste gehöre deshalb in die Zeit unmittelbar vor der Tempelzerstörung, weil sie Jōḥānān bän Gudhgᵉdhā als Obertorschließer nennt (Nr. 1), der die Tempelzerstörung überlebt habe, ist nicht zwingend. Denn die Behauptung, daß Jōḥānān die Tempelzerstörung überlebt habe, beruht auf einer Angabe des babylonischen Talmud[10], die, wie die Parallelstelle in Sifrē zu Deuteronomium 1 16 zeigt, ursprünglich nicht von Jōḥānān bän

1 Die umrandeten Zahlen bezeichnen die Leviten, die unterstrichenen die Priester, * den Aufseher, ° den Schatzmeister. 2 Er war Levit (b. 'Ar. 11ᵃ). 3 So die Erfurter Handschrift, dagegen liest die Wiener Handschrift (Wiener Nationalbibl. Hebr. 20) und die ed. princ. Venedig 1521 f. Bän 'Arzā. 4 Wörtlich: „er war über den Dukkān gesetzt", d. h. die Estrade, auf der die singenden und musizierenden Leviten standen. 5 In der Wiener Handschrift (Wiener Nationalbibl. Hebr. 20) und in der editio princeps sind die Namen von 5 und 6 vertauscht. 6 Offenbar Priester nach Tam. I3: Die Bäcker des Pfannenbackopfers werden vor Sonnenaufgang angestellt (vgl. III2), zu einer Zeit, wo ihre neben dem Nikanortor [nach der rabb. Überlieferung verband dieses Tor den Frauen- und Israelitenvorhof; s. S. 21 Anm. 6] gelegene Zelle nur Priestern zugänglich war. 7 Offenbar Priester: die Parwā-Zelle (neben der Salz-Zelle im Norden des Priestervorhofs), in der die Häute der Opfertiere gesalzen wurden (Mid. V3), lag auf heiligem Gebiet (Joma III3). 8 Offenbar Priester: die Holz-Zelle (Mid. V4) lag auf heiligem, nur den Priestern zugänglichem Gebiet, neben dem Brennmaterialtor im Südwesten des Priestervorhofs; daneben gab es einen Holzstall im Nordosten des Frauenvorhofs, wo das Holz auf Würmer untersucht wurde (Mid. II4). 9 In: Magazin für die Wissenschaft des Judentums IX 96 ff. 10 b. Hor. 10ᵃ ᵇ.

Gudhg^{e}dhā, sondern von Jōḥānān bän Nūrī handelte[1]; dagegen wissen wir, daß Jōḥānān bän Gudhg^{e}dhā mehrere Jahrzehnte vor der Tempelzerstörung im Amte gewesen ist[2]. Da nun für Leviten eine Altersgrenze von 50 Jahren[3] bestand, so muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß Jōḥānān — wenn er überhaupt die Tempelzerstörung überlebte — damals nicht mehr im Amte war. Die Nennung dieses Mannes in der Liste ist mithin kein Beweis dafür, daß die Liste die Beamten des Tempels aus den letzten Jahren vor der Zerstörung enthalte, sondern weist im Gegenteil in frühere Zeit[4]. Einen sicheren Anhaltspunkt für die Datierung dagegen bietet Punkt 3 der Liste. Man brachte nämlich, solange der Tempel bestand, den Feststrauß an den sechs Wochentagen des siebentägigen Laubhüttenfestes[5] zum Tempel, dagegen nicht am Sabbath. Nur dann, wenn der erste Festtag auf einen Sabbath fiel, wurde in den ersten Jahrzehnten unserer Zeitrechnung der Feststrauß an allen sieben Tagen im Tempel geschüttelt[6], also auch am Sabbath. Da es nun verboten war, am Sabbath einen Gegenstand aus einem Privatbezirk in einen öffentlichen Bezirk zu tragen, brachte man die Feststräuße bereits am Freitag zum Tempel und übergab sie dort den (levitischen) Tempeldienern[7], die sie in der Säulenhalle des äußeren Vorhofs aufreihten[8]. Am nächsten Morgen warfen die Tempeldiener die Feststräuße vor das Volk hin und jeder griff sich einen Strauß auf. Da es dabei zu lebensgefährlichen Schlägereien kam, ordnete

1 Sifrē Dt. § 16 zu 1_{16} (30^{d} 120_{35}). Der gleichzeitig genannte 'Äl'āzār ḥsm' war Altersgenosse des Jōḥānān bän Nūrī; nur dessen Name paßt daher in den Zusammenhang. Für die Ursprünglichkeit der Sifrē-Lesart auch: Bacher, Die Agada der Tannaiten I^{2} Straßburg 1903 S. 368_{4}; G. Kittel, Sifre zu Deuteronomium, Stuttgart 1922, S. 24_{4} u. a. 2 b. 'Ar. 11^{b} unterweist er den Leviten J^{e}hōšūa' bän Ḥananjā über den Dienstvollzug; letzterer war also damals noch unerfahren im Dienst, d. h., er hatte gerade das kanonische Alter von 20 Jahren (Esra 3_{8}, s. S. 15 Anm. 8), in dem Leviten zum Dienst zugelassen wurden, erreicht. Nun war aber J^{e}hōšūa' b. Ḥ. noch vor der Tempelzerstörung ein angesehener und bekannter Lehrer in Jerusalem (j. Ḥagh. II 77^{b} 32; Sukka III_{9}), woraus folgt, daß die b. 'Ar. 11^{b} berichtete Episode etwa in die fünfziger Jahre gehört. Damals war Jōḥānān bän Gudhg^{e}dhā schon Obertorschließer, also ein Mann in gereiften Jahren; sein Amtsantritt gehört also in die dreißiger Jahre des ersten Jahrhunderts. 3 Num. 8_{25} vgl. $4_{3. 23. 30. 35. 39. 43. 47}$; j. B^{e}r. IV 7^{b} 63. 4 s. Anm. 2. 5 Der 8. Festtag, das Beschlußfest, wurde als besonderes Fest gezählt; an diesem Tage kam der Feststrauß in Fortfall. 6 Sukka IV_{1-2}. 7 ḥazzānīm Leviten. 8 Sukka IV_{4}.

der Gerichtshof an, daß der Feststrauß am Sabbath nie mehr (also auch dann nicht, wenn der erste Festtag des Laubhüttenfestes auf einen Sabbath fiel) im Tempel, sondern immer zu Hause geschüttelt werden sollte[1]. Da der in der Liste unter Nr. 3 genannte Bän Dīphai das Aufschichten der Feststräuße im Tempel zu beaufsichtigen hatte, gehört er in die Zeit, in der die ändernde Satzung des Gerichtshofes noch nicht erlassen war. Dem entspricht, daß sein Amt in der zweiten Liste unter einem anderen Namen erscheint. Für das höhere Alter der Tōsäphtā-Liste (I) spricht weiter der Umstand, daß sie nur eine kleinere Zahl von Ämtern nennt. Endlich ist anzuführen, daß der Obermusikmeister in der Erfurter Handschrift den Namen 'Arzā trägt[2], während in der zweiten Liste der Sohn des 'Arzā als Obermusikmeister erscheint. Ist die Lesart der Erfurter Handschrift die ursprüngliche — die Wiener Handschrift und die editio princeps Venedig 1521 lesen auch in der Tos.-Liste Bän 'Arzā —, so hat sich in der Zwischenzeit das Amt vom Vater auf den Sohn vererbt; die Tatsache, daß dieser 'Arzā ein sonst völlig unbekannter Mann ist, spricht für die Ursprünglichkeit der Erfurter Lesart[3]. Nach alledem wird unsere Liste einige Jahrzehnte vor der Tempelzerstörung entstanden sein.

Die zweite Liste findet sich Scheq. V 1–3[4]:

„V 1. Dieses waren die 'Vorgesetzten' am Tempel:

°1) Jōḥānān bän Pinḥās war Siegelverwalter[5],

°2) 'Aḥijjā war Verwalter der Trankopfer[6],

*<u>3)</u> Mattejā bhän Schemū'ēl war Leiter der Verlosungen[7],

1 Sukka IV 4. 2 s. S. 26 Anm. 3. 3 Natürlich besteht die Möglichkeit eines Auslassungsfehlers der Erfurter Handschrift. 4 Ein Strich unter der Zahl bedeutet, daß der Betreffende Priester war; die Einklammerung der Zahl, daß er Levit war, * = Aufseher, ° = Schatzmeister. 5 Der Tempel hatte Trankopfer und andere Opfer (s. S. 29 Anm. 1) in eigener Regie. Wer ein Trankopfer darbringen wollte, zahlte bei Jōḥānān und erhielt ein Siegel als Quittung (Scheq. V 4). Das Büro des Jōḥānān war die „Siegelzelle“ (Tam. III 3), der nordöstliche Raum des Altarfeuerhauses, das im Nordwesten des Priestervorhofs lag, und zwar war die Siegelzelle auf profanem Gebiet gelegen. 6 Er lieferte gegen das Quittungssiegel (s. vor. Anm.) das entsprechende Trankopfer aus. 7 Über die Verlosung der priesterlichen Dienstverrichtungen s. S. 62 ff. Daß dieser Beamte Priester war, geht sicher aus Tam. I 3 und VI 3 hervor: er hatte Zutritt zum Priestervorhof. Der Verlosungsleiter hatte nicht nur die Verlosung der Dienstgeschäfte zu vollziehen, sondern die gesamte Feier der Darbringung des täglichen Gemeindeopfers (Tāmīdh) am Morgen und am Abend zu beaufsichtigen und zu leiten (Tam. I 2–3; III 1–3; V 1–2; VI 3).

°4) Pethaḥjā war Verwalter der Geflügelopfer[1]
. . . . . .[2],
°5) Bän 'Aḥijjā war Tempelarzt[3],
*6) Neḥunjā war Brunnenmeister[4],
*7) Gebhīnī war Herold,
* [8] Bän Gābhār war Obertorschließer[5],
* [9] Bän Bēbhai war Büttel[6],
* [10] Bän 'Arzā war Obermusikmeister[7],
* [11] Hughdas[8] bän Lēwī war Dirigent des Levitenchors[9],

1 Er überwachte die Einzahlung des Gegenwertes in den dritten der 13 posaunenartigen (vgl. das „Ausposaunen" Mith. 62; die Redensart stammt von der Form der Opferstöcke im Tempel, die oben schmal, unten breit waren, also posaunenähnlich gebaut waren, um sie vor diebischen Eingriffen zu bewahren) Behälter, die in einer der den Frauenvorhof umfassenden Hallen aufgestellt waren; außerdem sorgte er für die richtige Auslieferung der Tauben. Er war Priester (Tos. Scheq. III2 177). 2 Der Text bietet hier eine späte Randglosse: „Pethaḥjā ist (Beiname des) Mordekhai. Warum gab man ihm den (Bei-)Namen Pethaḥjā? Weil er Worte 'öffnete', indem er sie auslegte; er verstand nämlich 70 Sprachen." 3 Wörtlich: „war über die Unterleibskranken gesetzt"; bei der ungewohnt reichlichen Fleischkost der Priester, denen außerdem während der Dienst-Tage der Weingenuß untersagt war (Lev. 109; Ez. 4421; nach Ta'an. II7 galt das Verbot der diensttuenden Wochenabteilung für den Tag, nicht für die Nacht, der diensttuenden Tagesabteilung für Tag und Nacht), waren derartige Erkrankungen nichts Seltenes (so richtig j. Scheq. V 48d 26). 4 Wörtlich: Brunnengräber; er hatte die Wasserleitung und die Zisternen des Tempels instandzuhalten und für die Tauchbäder zu sorgen (letzteres erkannte Grätz, MGWJ. 34, 1885, 204). 5 Levit. 6 „Er war über die Geißel gesetzt"; beispielsweise hatte er Priester, die bei der Verlosung der Dienstgeschäfte zu betrügen suchten, geißeln zu lassen (b. Joma 23a). Andere Übersetzung: „er war über die (Anfertigung und Anbringung der) Dochte gesetzt" (j. Scheq. V 48d 46), die aus abgetragenen Beinkleidern und Gürteln der Priesterkleider gefertigt wurden (Sukka V3). Die zweite Deutung wurde aber von 'Abbājā, der sie vertreten hatte, selbst widerrufen (b. Joma 23a). 7 Wörtlich: „handhabte das Lärmbecken", d. h. er gab während des Gottesdienstes mit der Zymbel das Zeichen zum Beginn des Levitengesanges. Er war höchstwahrscheinlich Levit. 8 = Ὄγδοος. 9 Wahrscheinlich Levit, wie sowohl das Patronymikon als die Tätigkeit zeigt: der Gesang wurde ausschließlich von Leviten ausgeübt, und Ogdoos besaß besondere gesangliche Fertigkeiten (Joma III11; b. Joma 38b u. ö.). Doch begegnet neben dem Ausdruck „seine Brüder, die Leviten" (Midhr. HL. 39 zu 36 40a 11) auch der Ausdruck „seine Brüder, die Priester" (b. Joma 38b; b. Scheq. 19a; j. Scheq. V 48d 53).

°12) Die (Priester-)Familie Garmū besorgte die Anfertigung der Schaubrote[1],

°13) Die (Priester-)Familie 'Abhṭīnās[2] besorgte die Herstellung des Räucherwerks[3],

°14) 'Äl'āzār war Verwalter der Vorhänge[4], und

°15) Pinḥās war Verwalter der Priesterkleider[5].

V3. An 'Ammarkelīn darf es nicht weniger als sieben geben, an Schatzmeistern nicht weniger als drei.

Und man überträgt nicht eine Herrschaft über die Gemeinde (in Geldsachen[6]) weniger als zweien. Ausgenommen Bän 'Aḥijjā, den Arzt (Nr. 5), und 'Äl'āzār, den Verwalter der Vorhänge (Nr. 14), weil die Gemeinde sie auf sich genommen hatte[7]."

Daß diese zweite Liste einer späteren Zeit als die erste entstammt, wird schon durch das Fehlen des abgeschafften Amtes 3 der ersten Liste, vollends aber durch die größere Zahl der Ämter wahrscheinlich gemacht. Dazu kommt, daß Josephus uns berichtet, daß „der Tempelschatzmeister Phineas" im Jahre 70 p. wenige Tage nach der Zerstörung des Tempels gefangen genommen wurde und den Römern „die Gewänder und die Gürtel der Priester zeigte und eine Menge Purpur- und Scharlachstoffe, die — zur Ausbesserung des Tempelvorhanges — bereitlagen, dazu Vorräte an Zimt, Kassia und einer Menge anderer Gewürze, aus denen täglich eine Mischung für das Räucheropfer hergestellt wurde. Außerdem lieferte er eine Menge anderer Kleinodien und nicht wenig von dem heiligen Schmuck aus[8]." Es kann kein Zweifel sein, daß dieser „Tempelschatzmeister Phineas" mit dem in der

1 Daß es sich um Priester handelt, geht mit Sicherheit daraus hervor, daß die „Zelle der Schaubrotverfertiger" (die südöstliche Zelle des in der Nordwestecke des Priestervorhofs gelegenen Altarfeuerhauses) auf heiligem Gebiete lag, das nur den Priestern zugänglich war (Mid. I6). 2 Εὐθύνοος oder Εὔθυνος. 3 Eine Priesterfamilie, da an ihrer Arbeitsstelle nachts Priester wachten (Mid. I1 Tam. I1), woraus hervorgeht, daß sie im Priestervorhof, also auf heiligem Gebiete, lag (vgl. Joma I5). 4 Der Vorhängeverwalter war Priester (ant. XIV 71 § 106 f.). Über die Vorhänge s. J. J. I 27 f. 5 Mid. I4; b. j. VI 83 § 390. 6 Fehlt im Mišnatext der editio princeps des Jerušalmi Venedig 1523; dagegen steht das Wort in der editio Riva di Trento 1559, ebenso in der Mišna Ms. Cambridge ed. Lowe 1883 und j. Scheq. V3 49a 37 (ed. princ.). 7 Die übrigen genannten „Vorgesetzten" hatten also offenbar mindestens einen Gehilfen neben sich, soweit nicht mehrere zusammenarbeiteten (wie z. B. Nr. 1 und Nr. 2). 8 b. j. VI 83 § 390 f.

zweiten Liste als 15. genannten „Pinḥās, dem Verwalter der Priesterkleider“, identisch ist[1]. Dann aber ergibt sich, daß dieser bei der Tempelzerstörung im Amte war und daß uns die zweite Liste die letzten Oberbeamten des Tempels vor seiner Zerstörung nennt.

Die Angabe des Josephus sichert noch einen weiteren bedeutsamen Schluß. Er bezeichnet den als 15. in unserer Liste aufgeführten Tempelbeamten als „Tempelschatzmeister“, ebenso bei anderer Gelegenheit den als 14. genannten Vorhängeverwalter[2]; nehmen wir hinzu, daß unsere zweite Liste mit der Bemerkung zusammengefaßt wird, es habe nicht weniger als sieben Tempelaufseher und drei Tempelschatzmeister geben dürfen, so ergibt sich, daß unsere zweite Liste — und dann auch die erste, da beide Listen in wichtigen Ämtern bei teilweise verschiedener Benennung übereinstimmen — die Namen und Aemter der Tempelaufseher und der Schatzmeister gibt.

Wir müssen uns daher die Listen näher ansehen. Da ist zunächst bemerkenswert, daß in beiden Listen eine ganze Reihe Leviten genannt sind. In Liste I ist sicher Levit der Obertorschließer (Nr. 1), höchstwahrscheinlich der die levitischen Sänger beaufsichtigende Obermusikmeister (Nr. 4), und der die levitischen Tempeldiener am Laubhüttenfest und wohl auch bei anderen Gelegenheiten beaufsichtigende Beamte (Nr. 3) und dann vermutlich auch der zwischen diesen drei Leviten genannte Schlüssel-

1 Für die Behauptung, daß sich für gewisse Ämter feste Namen — unabhängig von dem Eigennamen des jeweiligen Inhabers — eingebürgert hätten, demnach der Kleiderverwalter stets Pinḥās benannt worden sei, fehlt der Beweis. Gewiß gab es eine „Zelle des Pinḥās, des Kleiderverwalters“ (Mid. I4) neben dem Nikanortor, aber die Benennung braucht nicht daher zu stammen, daß der Garderobier stets Pinḥās hieß, sondern kann sich ebensogut daraus erklären, daß der letzte Inhaber des Amtes lange Zeit im Amte war und eine besonders bekannte Persönlichkeit war. Daß der Vorhängeverwalter 54 a., als M. Licinius Crassus den Tempelschatz plünderte, ʼAlʽāzār hieß (ant. XIV 7 1 § 106 f.) und ebenso in unserer Liste (II, 14) 120 Jahre später, hat bei der Häufigkeit dieses Namens nichts Überraschendes. Von dem Jesus, Sohn des Thebuthei, der 70 p. zwei Leuchter, Tische, Tempelgeräte, die Vorhänge, das hohepriesterliche Gewand und andere Schätze auslieferte (b. j. VI 8 3 § 387—9), wird nicht gesagt, daß er Schatzmeister war — dann müßte er das 14. Amt der II. Liste innegehabt haben und die Namensverschiedenheit wäre auffällig —, sondern er wird „einer der Priester“ genannt.
2 ant. XIV 7 1 § 106 f.

verwalter (Nr. 2)[1]. In Liste II sind Leviten: der Obertorschließer (Nr. 8), der Obermusikmeister (10), der Chordirigent (11). Wieder steht zwischen diesen drei Oberleviten ein weiteres Amt, das des Büttels; wir werden in ihm mit ziemlicher Sicherheit den Oberaufseher der Liste I (Nr. 3) wiedererkennen dürfen, dessen Amt anders benannt werden mußte, weil die Aufsicht über die Aufschichtung der Feststräuße infolge des Beschlusses des Gerichtshofes in Fortfall gekommen war. Von diesen vier Aufsicht führenden Oberleviten (8—11) ist im Abschnitte über die Leviten zu handeln. Die übrigen in den beiden Listen genannten Beamten dürften überwiegend Priester gewesen sein, da die Tempelfinanzen in der Hand der Priester lagen. Bei den meisten läßt es sich aus der Lage ihrer Arbeitsstätten feststellen, daß sie Priester waren[2].

Aus den Listen selbst geht hervor, welche der genannten Beamten Schatzmeister, welche Ammarkelīn (Aufseher) waren. In der Liste I haben 5—8 mit den Tempelfinanzen, 1—4 dagegen mit der Aufsicht über die levitischen Musikanten und Tempeldiener zu tun. In der Liste II haben wir für den Arzt (Nr. 5) und den Vorhängeverwalter (14) das Zeugnis des Textes selbst (Scheq. V, 3), daß sie eine „Herrschaft in Geldsachen ausübten"; der erstere hatte in der Tat insofern mit den Tempelfinanzen zu tun, als die Medikamente, besonders Wein[3], offenbar vom Tempel geliefert wurden. Für 14 und 15 haben wir das Zeugnis des Josephus, daß sie Schatzmeister waren[4]; außerdem hatten Siegelverwalter (1), Trankopferverwalter (2), Geflügelopferverwalter (4), Schaubrot- und Räucherwerkhersteller (14—15) mit Tempelgeldern und Tempelvorräten zu tun, gehörten also zu denen, die eine „Herrschaft in Geldsachen" ausübten. Die Tatsache, daß die Zahl der restlichen Beamten der Liste II (3, 6, 7, 8, 9, 10, 11), bei denen kein Zusammenhang mit den Tempelfinanzen nachweisbar ist,

1 In der Liste II werden zwei Vorgesetzte der levitischen Musikanten (Nr. 10—11) und zwei Vorgesetzte der levitischen Tempeldiener (Nr. 8—9) genannt. Die Vermutung liegt nahe, daß auch in der Liste I neben den beiden Aufsehern der levitischen Tempeldiener (Nr. 1, 3) zwei Vorgesetzte der Musikanten genannt waren. Das trifft zu bei Nr. 4. Darf man unter diesen Umständen vermuten, daß der Schlüsselverwalter (Nr. 2) die Schlüssel zu den nach dem Frauenvorhof zu geöffneten, unter den Israelitenvorhof eingebauten Zellen hatte, in denen die Harfen, Flöten, Zimbeln und sonstigen Musikinstrumente der Leviten untergebracht waren (Mid. II 6)? 2 S o. S. 26 Anm. 6, 7, 8; S. 28 Anm. 7; S. 29 Anm. 1; S. 30 Anm. 1, 3, 4. 3 j. Scheq. V 48d 28. 4 S. 31.

sieben beträgt, zeigt uns, daß wir hier die sieben 'Ammarkelīn, von denen am Schlusse der Liste II die Rede ist, vor uns haben; dazu stimmt, daß es sich bei diesen sieben Männern um Beamte handelt, die mit der Aufsicht im Tempel zu tun hatten, was mit unseren früheren Betrachtungen über die Bedeutung des Wortes Ammarkāl[1] übereinstimmt. Wir sehen erneut: die herrschende Auffassung der 'Ammarkelīn als Finanzbeamter[2] ist nicht haltbar.

Nun können wir Genaueres über die Tempelaufseher und die Schatzmeister sagen. Zu den ersteren gehörte der Priester (II, 3), der die tägliche Verlosung der Dienstgeschäfte der diensttuenden Tagesabteilung und, wie der Traktat Tāmīdh zeigt[3], den gesamten täglichen Morgen- und Abendgottesdienst zu leiten hatte; ferner der Brunnenmeister (II, 6), der Tauchbäder, Zisternen und die Wasserleitung instandhalten ließ; sodann der Herold (II, 7), der Priester, Leviten und das Volk zum Gottesdienst rief; endlich die vier Oberleviten (I, 1—4; II, 8—11), die die levitischen Musikanten und die Tempelwächter beaufsichtigten.

Was die Schatzmeister anlangt, so bestätigt sich uns ebenfalls das aus ihrer Erwähnung in den Quellen S. 24/25 gewonnene Bild vollauf: die Verwaltung der Tempelvorräte und ihre Verwendung für den Kultus (I 5—8; II 5; 12—13), der Tempelschätze (II 14—15) und des in der Regie des Tempels befindlichen Handels mit Trankopfern und anderen Opfern (II 1, 2, 4) waren neben der Verwaltung der Tempeleinnahmen ihre Hauptaufgaben.

Kultusvollzug, Verwaltung der Tempelfinanzen und Tempelaufsicht, das waren die drei Aufgabengebiete, die die Oberpriester und Oberleviten zu verwalten hatten.

In diesen von den Oberpriestern handelnden Abschnitt gehört die Untersuchung des merkwürdigen Sprachgebrauches des Wortes „Hoherpriester", wie er im Neuen Testament, bei Josephus und im Talmud vorliegt. Allein das Neue Testament redet nicht weniger als 59 mal von den Hohenpriestern in der Mehrzahl, während es doch nur einen amtierenden Hohenpriester gab; ja, es ist im Neuen Testament geradezu eine stehende Redewendung: „die Hohenpriester und Ältesten". Nun könnte man meinen, die Mehrzahl „die Hohenpriester" erkläre sich daraus, daß das Wort nicht nur den amtierenden Hohenpriester (kōhēn ha-mešammēš), sondern häufig auch den nicht mehr im Amt befindlichen Hohen-

1 S. 24. 2 S. 23. 3 S. 28 Anm. 7.

priester (kōhēn šä'ābhar)[1] bezeichnete. Aber diese Lösung versagt: es werden nämlich in allen Quellen wiederholt Männer als Hohepriester bezeichnet, die in der uns durch Josephus lückenlos überlieferten Liste der Hohenpriester fehlen, so Skeuas „ein Hoherpriester der Juden", dessen sieben Söhne in Ephesus als Exorzisten auftraten[2]; Jesus, der Sohn des Sapphias, „einer der Hohenpriester"[3]; Simon „aus der Zahl der Hohenpriester"[4]; der „Hohepriester" Matt^ejā, der Sohn des Boëthos[5]; der „Hohepriester" Levi, der Jesus tadelte, weil er das Heiligtum ohne Beachtung der pharisäischen Reinheitsvorschriften betreten habe[6]; im Talmud genannte Hohepriester wie J^ehōçādhāq[7] und 'Issākhār aus K^ephar-Barqai[8]. E. Schürer, der verdienstvolle und gelehrte Bahnbrecher auf dem Gebiete der neutestamentlichen Zeitgeschichte, hat das Rätsel damit zu lösen versucht — und die Neueren sind ihm durchweg[9] gefolgt —, daß er diese „Hohenpriester" für „Mitglieder der bevorzugten Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden", erklärte[10]. Er berief sich dafür auf b. j. VI 2_2 § 144, A. G. 4, 6 und zwei Mišna-Stellen (K^eth. XIII, 1—2; Ohal. XVII, 5). Von den Mišna-Stellen kann zunächst abgesehen werden, da sie, wie zu zeigen sein wird, von Schürer nicht richtig übersetzt sind. In der Josephusstelle heißt es: „Unter ihnen (den Überläufern) befanden sich die Hohenpriester Joseph und Jesus und folgende Söhne von Hohenpriestern: drei des in Kyrene enthaupteten Ismael und vier des Matthias und einer eines anderen Matthias, der, wie geschildert, überlief, nachdem sein Vater samt drei Söhnen von Simon, dem Sohn des Gioras, ermordet worden war. Mit den H o h e n p r i e s t e r n gingen noch viele andere vornehme Männer über." Hier k ö n n e n, wie Schürer meint, mit dem Wort „Hohepriester" des letzten Satzes in der Tat die beiden zuvorgenannten abgesetzten Hohenpriester und die acht Hohenpriestersöhne zusammengefaßt sein, sodaß das Wort „Hoherpriester" hier die

1 Hor. III 4. — Genauer heißt der abgesetzte Hohepriester Tos. Sanh. IV 1 (420) ha-kōhēn šä'ābhar migg^edhullāthō. 2 A. G. 19_{14}. 3 b. j. II 20_4 § 566. 4 Vita 39 § 197. 5 b. j. IV 9_{11} § 574; V 13_1 § 527—531; VI 2_2 § 114. 6 Oxyrhynchus-Fragment 1908 V 840. 7 Midhr. KL. 1_{49} zu 1_{16} (35[a] 14); in dem abweichenden Parallelbericht b. Giṭṭ. 58[a] steht Jišma'ēl bän 'Ălīšā'. 8 b. P^es. 57[a] (Bar.). Ferner gehört hierher der Bericht von einem „Hohenpriester", auf den das Los fiel, das Eiferwasser trinken zu lassen (P^esiq. R. 26, Wien 1880, 129[b]); der amtierende Hohepriester unterlag nicht der Amtsverteilung durch das Los (Joma I_2). 9 Mit alleiniger rühmlicher Ausnahme von Schlatter, wie ich nachträglich sehe, s. S. 36 Anm. 4. 10 II 275—277.

nächsten Blutsverwandten der Hohenpriester mit einschließen würde; ebensogut aber kann sich das Wort „Hohepriester“ des letzten Satzes auch nur auf die zwei eingangs genannten abgesetzten Hohenpriester beziehen, und in diesem Falle würde der Titel nichts anderes als „nicht mehr im Amt befindlicher Hoherpriester“ bedeuten. Diese Stelle ist also kein einwandfreier Zeuge für Schürers Ansicht. Eher kann er sich auf A. G. 4, 6 berufen, wo „Männer aus hochpriesterlichem Geschlecht“ als Gruppe im Synedrium erscheinen, während sonst im Neuen Testament kurzweg „die Hohenpriester“ gesagt wird. Aber auch diese Stelle beweist nicht zwingend, daß die Mitglieder der hochpriesterlichen Familien als „Hohepriester“ bezeichnet wurden; denn es fragt sich, ob die A. G. 4, 6 genannten „Männer aus hochpriesterlichem Geschlecht“ wirklich, wie Schürer annehmen muß, um ihrer Abkunft willen oder nicht vielmehr um ihres Amtes willen Sitz und Stimme im Synedrium hatten[1]. So fehlen die Beweisstellen für den von Schürer behaupteten Sprachgebrauch; darüber hinaus unterliegt er ernsten Bedenken. Jōḥānān bän Zakkai trifft in Bēth Rāmā (Rezension B: Rāmath bᵉnē ʿanāth), vermutlich in Galiläa[2], einen kōhēn gādhōl[3]; haben Mitglieder der regierenden hochpriesterlichen Familien vor 70 p. in Galiläa gewohnt? Höchst unwahrscheinlich! Nach Schürer hätten ferner die „Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien“ Sitz und Stimme im Synedrium gehabt[4]; hatte dieses Kollegium von 71 Mitgliedern Raum für alle? Wenn nein, nach welchem Prinzip wäre die Auswahl, von der wir nirgends etwas hören, erfolgt? Das schwerste Bedenken aber besteht in der Sprachwidrigkeit der Schürer'schen Deutung. Kōhēn gādhōl (*ἀρχιερεύς*) heißt Erzpriester und nichts anderes; wie sollte ein griechischer Leser unter *ἀρχιερεύς*, ein jüdischer Leser unter kōhēn gādhōl ohne nähere Erklärung ein „Mitglied einer hohenpriesterlichen Familie“ verstanden haben?

1 Vgl. die Besprechung von AG. 46 und die Ausführungen über die Vetternwirtschaft, die die illegitime Hierarchie bei der Besetzung der Oberpriesterstellen betrieb, beides im nächsten Abschnitt: Die priesterliche Aristokratie S. 40 ff. 2 Bēth ʿanāth ist Tos. Miqw. VI 3 (658) für Galiläa gesichert, s. Schlatter, Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel, Gütersloh 1899 S. 27 1. Auch die Zenon-Papyri erwähnen ein Bait(i)anata in Galiläa: Pubblicazioni della Società Italiana, Papiri graeci e latini 4(1917)—7 (1925), 594.
3 A.R.N. Rez. A Cap. 12 (Schechter 56 a 9); Rez. B Cap. 27 (Schechter 56 a 29).
4 II 276: Folgerung aus AG. 46.

Zur Klarheit mögen uns die zwei Mišnastellen verhelfen, wonach die „Söhne der Hohenpriester" zivilrechtliche Entscheidungen treffen[1] und Briefe vom Auslande empfangen[2]. Es ist ein philologischer Irrtum des sonst so zuverlässigen Schürer, wenn er an „Hohepriesterssöhne" denkt, die als solche „Männer von Ansehen und Autorität sind"[3]. Denn andere Stellen und namentlich Textvarianten zeigen, daß der Ausdruck b^e^nē khōh^a^nīm g^e^dhōlīm nicht, wie Schürer meinte, die „Söhne der Hohenpriester", sondern „die Hohenpriester" bezeichnet, ebenso wie im Alten Testament (1. Reg. 20 35 u. ö.) die Propheten als „Prophetensöhne", im Neuen Testament (Math. 12 27) die Schriftgelehrten als „Söhne der Schriftgelehrten" bezeichnet werden. Mit anderen Worten: Das Wort „Söhne" bezeichnet nicht die Abstammung, sondern die Gattung[4]. Diese Erkenntnis wenden wir auf die Quellen an. Wir hören dann von den b^e^nē khōh^a^nīm g^e^dhōlīm, d. h. „den Hohenpriestern", daß sie einen Gerichtshof bilden, der zivilrechtliche Entscheidungen für die Priesterschaft trifft; anderwärts wird uns eine Entscheidung derselben Instanz darüber überliefert, daß am Versöhnungstage nur ein Priester oder Levit den ʿAzāzēl-Bock in die Steppe zu schaffen berechtigt sei[5]. Um denselben Gerichtshof handelt es sich, wie die Verhandlungsmaterie zeigt, wenn uns von einem „Gerichtshof der Priester" berichtet wird, vor dessen Forum ebenfalls einerseits Fragen des Priesterrechts (priesterliches Eherecht)[6] und andererseits des Kultus (Verhör der Neumonds-

1 K^e^th. XIII 1—2. 2 Ohal. XVII 5. 3 II 276. 4 j. Sch^e^q. IV 48^a^ 35 werden die amtierenden Hohenpriester, die den Ritus der Roten Kuh vollzogen (seit 200 a. waren es fünf, Para III 5) als „Söhne der Hohenpriester" zusammengefaßt. Für: „die Hohenpriester" A. R. N. Rez. A Cap. 4 Schechter 24^a^ 10 sagt die Rezension B Cap. 7 Schechter 21^b^ 33 „die Söhne der Hohenpriester" — die beiden Ausdrücke decken sich also! Siphra zu Lev. 2 3 (6^d^ 24 21): „Wie der Hohepriester Aaron (seinen Anteil am Speisopfer) ohne Streit ißt (weil er die Vorwahl hat), so essen die b^e^nē khōh^a^nīm g^e^dhōlīm ohne Streit" — hier werden dem ersten Hohenpriester seine Nachfolger, die amtierenden Hohenpriester seit Aaron, gegenübergestellt: wieder ist deutlich, daß nicht von Hohenpriestersöhnen, sondern von Hohenpriestern die Rede ist. Richtig übersetzt Schlatter, Jochanan Ben Zakkai, Gütersloh 1899, S. 25 b^e^nē khōh^a^nīm g^e^dhōlīm (K^e^th. XIII 1—2) mit „die Hohenpriester". 5 Joma VI 3. Die Lesart „Festsetzung der Priester" statt „Festsetzung der Hohenpriester" (ed. princ. Neapel 1492; ed. Venedig 1609; Cod. Cambridge ed. Lowe 1883; Cod. Berlin Orient. 567 4; ed. princ. des J^e^rus. Ven. 1523) ist Korrektur oder versehentliche Auslassung. 6 K^e^th. I 5: Der Gerichtshof legt die Höhe der K^e^thubbā (Hochzeitsverschreibung) einer Jungfrau, die dem Priesterstand entstammt oder sich an ihn verheiratet, auf 400 Denare (das Doppelte des Üblichen) fest.

zeugen, d. h. Festsetzung des Kalenders)[1] gebracht werden; eine dritte Bezeichnung ist — wieder handelt es sich bei dem Verhandlungsstoff um Priesterrecht: eine Priestertochter wird unter der Regierung Agrippa's I. wegen Unzucht zum Tode verurteilt — „sadduzäischer Gerichtshof"[2]. Wer waren die „Erzpriester", die diesen Gerichtshof bildeten? Es sind vornehme Priester, wie auch ihre sadduzäische Theologie[3] zeigt; sie bilden ein festumrissenes Kollegium, sie fällen autoritative Entscheidungen für die Priesterschaft und in Fragen des Kultus — das heißt: es handelt sich um die Oberpriesterschaft des Jerusalemer Tempels.

Das ist in der Tat des Rätsels Lösung. Das Wort Kōhēn gādhōl bezeichnet den Erzpriester, den durch seine Stellung über die Menge der Priester herausgehobenen Priester, und schlechterdings nichts anderes — und zwar im engeren Sinn den Erzpriester schlechthin, den Hohenpriester, und im weiteren Sinn die Erzpriester, die aus der Menge der Priester herausgehobenen Oberpriester; neben dem kōhēn gādhōl, der „Dienst (im Allerheiligsten) tut"[4], der „durch die Investitur geweiht ist"[5], stehen die übrigen (b^enē) khōhanīm g^edhōlīm, die Oberpriester. Diese

1 R. H. I7. Wenn die Stelle von zwei Instanzen redet, die den Kalender festsetzen, nämlich dem Priesterkollegium und dem Synedrium, so erklärt sich das daraus, daß ursprünglich die Priester zuständig waren: weil sie aber sadduzäisch eingestellt waren, griff das Synedrium ein, um die pharisäische Auffassung durchzusetzen. Dieselben beiden Instanzen auch Joma I5: neben den „Ältesten des Gerichtshofes" stehen die „Ältesten der Priesterschaft". 2 b. Sanh. 52b. Folgendes steht über den Vorfall fest: a) Der ungehinderte Vollzug der Kriminalgerichtsbarkeit durch eine jüdische Behörde, der in die Zeit Agrippa's I. weist (Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians, Gütersloh 1897, S. 80 f.). Diese Datierung wird bestätigt durch die Angabe, R. 'Āl'āzār b. Çādhōq habe als kleiner Knabe den Strafvollzug mit angesehen (Tos. Sanh. IX 11 429), vgl. J. J. II A S. 60 f. b) Es handelt sich um eine priesterliche Angelegenheit; für solche war der Gerichtshof der Priester zuständig. c) Der Urteilsspruch erfolgt nicht nach pharisäischem (Sanh VII2: „Der Gerichtshof in jener Zeit war nicht (gesetzes)kundig"), sondern nach sadduzäischem Recht (b. Sanh. 52b); während die Pharisäer nämlich lehrten, daß die Lev. 219 vorgeschriebene gesetzliche Todesstrafe des Verbrennens durch Eingießen von heißem Blei in den Mund, also von innen, ausgeführt wurde, lehrten die Sadduzäer, daß das Verbrennen auf dem Scheiterhaufen, also von außen, zu erfolgen habe, und so wurde auch mit der Priestertochter verfahren. 3 s. Anm. 1. 2. 4 Hor. III4; M^egh. I9. 5 Hor. III4; Mak. II6; M^egh. I9; Siphra zu Lev. 2112 (47c 18743); j. Joma I 38d 39 u. ö.

sprachlich einwandfreie Erklärung versagt an keiner Stelle. Nun wird verständlich, wieso von den „Hohenpriestern“ im Plural gesprochen werden kann, wieso Namen von „Hohenpriestern“ erwähnt werden, die in der Liste der amtierenden Hohenpriester fehlen, wieso ein „Hoherpriester“ in Galiläa wohnen kann, wieso er dem Los unterworfen sein kann[1], wieso der von den Zeloten ausgeloste Hohepriester Pinḥās zwar von einem hohenpriesterlichen Stamm abstammte, aber nicht zu „den Hohenpriestern“ gehörte[2] und wieso das Synedrium für „die Hohenpriester“ Raum gehabt hat: es sind die Oberpriester des Tempels, von denen die Rede ist.

Vor allem werden diejenigen Stellen des Neuen Testamentes — es sind nicht weniger als 59 — aufgehellt, die von den „Hohenpriestern“ reden. Zumeist handelt es sich um Stellen, an denen sie als Mitglieder des Hohenrates neben den Schriftgelehrten und Ältesten erscheinen; am Prozeß und der Verurteilung Jesu, später der Apostel, und am Verhör des Paulus sind „die Hohenpriester“ in ihrer Eigenschaft als Synedriumsmitglieder beteiligt. Es sind die ständigen Oberpriester des Tempels, die kraft ihres Amtes Sitz und Stimme im Synedrium hatten, in dem sie eine feste Gruppe bildeten; in der Tat hören wir, daß der Tempeloberst[3] und an anderer Stelle[4], daß ein Tempelschatzmeister zum Synedrium gehörte. Die Mindestzahl dieser oberpriesterlichen Gruppe (wir kennen nur diese) betrug 1 (Hoherpriester) + 1 (Tempeloberst) + 1 (priesterlicher Tempelaufseher) + 3 (Schatzmeister) = 6, wozu die abgesetzten Hohenpriester und die über die Mindestzahl hinaus beschäftigten priesterlichen Aufseher und Schatzmeister kamen — eine Zahl, die zu den 71 Mitgliedern des Hohenrates in glaubhaftem Verhältnis steht.

Daneben begegnen im Neuen Testament Stellen, an denen von den Oberpriestern schlechthin bezw. von den Oberpriestern und Tempelhauptleuten[5] oder den Oberpriestern und ihrem Anhang[6] die Rede ist. Hier ist von den Oberpriestern als selbständiger Gerichts- und Verwaltungsbehörde des Tempels die Rede[7];

1 Pesiq. R. 26 (s. o. S. 34 Anm. 8). 2 b. j. IV 3_{8} § 155. 3 A.G. 4_{5-6}; s. zur Stelle S. 58, besonders Anm. 6. 4 ant. XX 8_{11} § 189 ff. 5 Lk. 22_{4}. 6 A. G. $5_{17, 21}$. 7 Eine Ausnahme bilden nur diejenigen Stellen, an denen — wie der Zusammenhang oder Parallelen zeigen — „die Oberpriester“ Bezeichnung des Synedriums a parte potiori ist: Mk. 15_{3} (vgl. Par. Mth. 27_{12}: die Oberpriester und Ältesten); 15_{10} (vgl. Mk. 15_{1}); 15_{11} (vgl. Par. Mth. 27_{20}: die Oberpriester und die Ältesten); Joh. 12_{10}.

bereits aus den talmudischen Quellen hatten wir ja gesehen, daß die Oberpriester ein selbständiges priesterliches Kollegium bildeten, das für Angelegenheiten des Tempels und der Priesterschaft zuständig war. Als Tempelverwaltungskörper fassen die Oberpriester Beschluß über die Verwendung des Verräterlohnes, den Judas zum Tempel zurückgebracht hat, mit dem Ergebnis, daß „Blutgeld" nicht dem Tempelschatz einverleibt werden darf[1]. Als vorgesetzte Behörde der Tempelpolizei verabreden sie mit Judas die Verhaftung Jesu[2], die vorher vom Synedrium beschlossen worden war[3], geben sie den Befehl zur Verhaftung der Apostel auf dem Tempelplatz[4], nehmen sie die Meldung der Grabwache über die Auferstehung Jesu[5] und der Gefängniswache über das Entkommen der Apostel aus dem Gewahrsam der Tempelpolizei entgegen[6]; in gleicher Eigenschaft geben sie dem pharisäischen Zeloten Saulus eine Abteilung der Tempelpolizei zur Verfolgung der Christen bei[7].

So erhalten wir folgendes Bild. Der Tempeloberst, der die Verantwortung für den Gottesdienst und die äußere Ordnung im Tempel hat, steht als der unmittelbar auf den Hohenpriester im Rang folgende höchste Priester an der Spitze der Oberpriester. Auf ihn folgt im Range der Führer der jeweils diensttuenden Wochenabteilung und die Führer der zu dieser gehörenden 4—9 Tagesabteilungen. Die Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung im Tempel liegt in der Hand der sieben ständigen Tempelaufseher, zu denen 4 Oberleviten gehören, die Finanzverwaltung haben die drei ständigen Tempelschatzmeister und ihre Gehilfen inne. Die ständig am Tempel tätigen Oberpriester bilden ein festes Kollegium, das die priesterliche Gerichtsbarkeit inne hat und dessen Glieder Sitz und Stimme im Hohenrat haben.

Diese Feststellung nun, daß die Jerusalemer Oberpriester ein festes Kollegium bildeten, bekommt erhöhte Bedeutung durch die Angabe A. G. 4 6, daß die Oberpriester der priesterlichen Aristokratie angehörten. Nicht jeder Priester hatte also Zugang zu diesen

1 Mth. 27 6 vgl. dazu J. J. II A S. 56. 2 Mth. 26 14—15 || Mk. 14 10—11 || Lk. 22 4—5. 3 Mth. 26 3 f. Par. 4 A. G. 5 17. 21. 5 Mth 28 11. Bei der Grabwache wird kaum an römische Soldaten zu denken sein, da diese sich schwerlich bereitgefunden haben würden, sich selbst des Schlafes auf Posten zu bezichtigen (28 13); auch die Meldung an die Hohenpriester legt es nahe, an die Tempelpolizei zu denken (28 11); demnach ist Mth. 27 65 ἔχετε indikativisch, nicht imperativisch, zu fassen. 6 A. G. 5 24. 7 A. G. 26 12 vgl. 9 14. 21. 26 10.

Stellen. Die soziale Kluft innerhalb der Priesterschaft, die damit sichtbar wird, wird durch andere Angaben bestätigt. Zwischen den Jerusalemer Oberpriestern (*οἱ ἀρχιερεῖς* des Neuen Testamentes) und den übrigen Priestern haben sich, wie der Talmud und Josephus übereinstimmend berichten, in der letzten Zeit vor der Zerstörung des Tempels scharfe Gegensätze herausgebildet. Der Talmud führt Klage über die Gewalttätigkeiten der Oberpriester, die sich die Felle der Opfertiere, die jeden Abend in einer Tempelzelle unter die Priester der diensttuenden Tagesabteilung verteilt wurden, gewaltsam aneigneten[1] und sich auch durch die Abwehrmaßnahme der Priesterschaft, die Felle nur einmal wöchentlich in Gegenwart der gesamten Wochenabteilung zu verteilen, an ihrem gewaltsamen Vorgehen nicht hindern ließen; ferner wird über Machtpolitik und Vetternwirtschaft geklagt[2]. Völlig unabhängig berichtet Josephus von gewaltsamem Raub der den Priestern geschuldeten Zehntabgaben von den Tennen der Bauern durch die Knechte der Oberpriester[3]. Die soziale Kluft zwischen Oberpriestern und Gesamtpriesterschaft, die in diesen Angaben zum Ausdruck kommt, wird nur verständlich, wenn wir versuchen, uns eine klare Vorstellung über die priesterliche Aristokratie zu verschaffen.

3. Die priesterliche Aristokratie.

Der Hohepriester und zumeist auch die Jerusalemer Oberpriester gehörten zu den „hohenpriesterlichen Geschlechtern“[4], d. h. zu der priesterlichen Aristokratie, über die vielfach ungenaue, ja irrige Vorstellungen bestehen, die sich nur von einem geschichtlichen Rückblick aus zurechtstellen lassen.

Nach der Geschichtsauffassung des Judentums der Zeit Jesu hatte seit Aaron das çadhoqitische hochpriesterliche Geschlecht — so genannt nach dem unter Salomo und David amtierenden Oberpriester Çādhōq[5] — in ununterbrochener Erbfolge die Hohenpriester Israels gestellt[6]. 1. Chr. 5 29—41 verfolgt

1 Offenbar handelt es sich um groben Mißbrauch des Vorwahlrechtes des Hohenpriesters, das S. 6 beschrieben wurde. 2 b. Pes. 57a (Bar.); Tos. Zebh. XI 16 497. 3 ant. XX 8 8 § 181; 9 2 § 206 f. 4 A. G. 4 6; ant. XV 3 1 § 39—40. 5 2. Sa. 8 17, 15 24 u. ö.; 1. Kg. 1 8 u. ö., besonders 2 35. 6 In Wahrheit reicht das priesterliche Recht der Çadhoqiten, für unsere Kenntnis wenigstens, nur bis in die Zeit Salomo's zurück, vgl. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer, Greifswald 1874 S. 47 ff.

ihre Reihe lückenlos von Aaron bis zum Exil[1], Neh. 12 10—11 ebenfalls ohne Lücke bis in das vierte vorchristliche Jahrhundert, Josephus in seiner Archäologie von da an weiter bis auf den Hohenpriester Menelaus (172—162 a.)[2], der nach seiner sicher falschen Meinung (s. u.) der letzte legitime çadhoqitische Hohepriester war[3]. 14 Generationen von Hohenpriestern aus dem Hause Çadhoq werden vom Bau der Stiftshütte bis zum Bau des ersten Tempels gezählt[4]. 9 çadhoqitische Hohepriester (so 1. Chr. 5 36–41; nach dem Talmud und Josephus: 18)[5] sollen in rechtmäßiger Erbfolge am ersten (salomonischen) Tempel, 15 vom Exil bis auf Menelaus (einschließlich) am zweiten (nachexilischen) Tempel[6] amtiert haben. Die historische Authentizität dieser Listen ist hier — abgesehen von den letzten Gliedern der Reihe — nicht zu prüfen[7], sondern lediglich die Geschichtsauffassung des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ist festzustellen, wonach von Aaron bis auf die Tage des Seleukiden Antiochus IV. Epiphanes (175—16[4]3 a.)[8], dessen Eingriff in die Besetzung des hohenpriesterlichen Amtes und dessen Religionsverfolgung das Ende des çadhoqitischen Hohenpriestertums nach sich zogen, eine ununterbrochene hochpriesterliche Erbfolge der Çadhoqiten stattgefunden hat. Die letzten Hohenpriester dieser çadhoqitischen Epoche waren:

	Amtszeit	Abstammung	Eingesetzt durch
Onias II.	bis 175 a.	Sohn des Hohenpr. Simon	Erbfolge
Jesus (Jason)	175—172 a.	„ „ „ „	Antiochus IV. Epiphanes
Menelaus	172—162 a.	Nicht-priester (Benjaminit)	Antiochus IV. Epiphanes
Jakim (Alkimus)	162—160 a.	Nicht-çadhoqit. Priester	Antiochus V Eupator (?)

1 Bis auf die Zeit Salomo's läuft eine übereinstimmende parallele Liste 1. Chr. 6 35–38. 2 ant. XI 8 7 § 347 - XII 5 1 § 239. Zur Kritik s. S 42 Anm. 1 und S. 5 Anm. 2. 3 ant. XX 10 3 § 235. Eine summarische Übersicht über sämtliche Hohepriester von Aaron bis zur Tempelzerstörung gibt Josephus ant. XX 10 1–5 § 224—251. 4 2 Chr. 5 29–36; Jos. ant. XX 10 1 § 228 rechnet: 13 5 j. Joma I 38 c 37; ant. XX 10 2 § 231. 6 ant. XX 10 2 § 234. 7 Die Behauptung der spätjüdischen Geschichtsschreibung (Josephus), daß die çadhoqitische Familie in regelmäßiger Amtsfolge die Hohenpriester stellte, ist für die Zeit nach dem Exil bis auf Onias II. zutreffend. Irrig ist die Zurückführung der Genealogie bis auf Aaron (s. S. 40 Anm. 6) und die Vorstellung, daß auch vor dem Exil der oberste Priester des Tempels von Jerusalem den Primat in der Priesterschaft in gleicher Weise innegehabt habe wie nach dem Exil. Zur Einzelkritik s. S. 42 Anm. 1. 8 Zur Datierung vgl. E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II S. 220 Anm. 5; 1. Makk. 6 16 gibt als Todesjahr Antiochus' IV. 149 aer. Sel. = Frühjahr 164 — Frühjahr 163 a.

Onias II.[1] war nach der sicher richtigen Meinung des Buches Daniel (9, 25 f.; 11, 22) der letzte legitime Hohepriester in der rechtmäßigen Erbfolge der Çadhoqiten. Er wurde auf Befehl Antiochus' IV. 175 a.[2] durch seinen Bruder Jesus (er hatte seinen

1 Er ist nach der Zählung des Josephus der Dritte seines Namens. In Wahrheit ist dieser Onias der Sohn des Hohenpriesters Simon (des Gerechten, nach 200 a.), und ist bei Josephus, ebenso wie Simon, irrig verdoppelt, vgl. S. 5 Anm. 2, ferner Guthe, Geschichte des Volkes Israel[3] 1914 S. 318. Zum Folgenden vgl. 1. Makk.; 2. Makk.; Josephus, ant. XII 5 1 § 237 — 11 2 § 434; b. j. I 1 1 § 31 — 1 6 § 47. Dazu O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte[2], Tübingen 1906, S. 27—29; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes[3. 4] I, Leipzig 1908, S. 194—226; Stade-Bertholet, Biblische Theologie des Alten Testamentes II, Tübingen 1911, S. 203—207; 276—279; H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel[3], Tübingen 1914, S. 318; 322—327; S. Zeitlin, Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods, in: Jewish Quart. Rev., New. Series IX (1918—19), S. 71—102; X (1919—20), S. 49—80; 237—290); vor allem E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II, Stuttgart-Berlin 1921, S. 131—166; 205—252; A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian[3], Stuttgart 1925, S. 102—129.

2 Zur Datierung: Jason ist durch Antiochus IV. Epiphanes, der 175 a. König wurde, eingesetzt worden und war 3 Jahre im Amt (2. Makk. 4 23). Nach Da. 9 26 f. (s. u. S. 45 Anm 2) war Ende 172 a. (Ermordung Onias' II.) bereits Menelaus Hoherpriester. Also ist Jason von 175 a.—172 a. Hoherpriester gewesen. — Zur Rechtfertigung der im Folgenden gebotenen Daten muß hier ein Wort über die seleukidische Ära gesagt werden. Es ist bekanntlich die Frage noch immer lebhaft umstritten, ob die seleukidische Ära des 1. Makkabäerbuches vom Frühling (1. Nīsān) 312 a (so Schürer I, 32—38 unter Widerrufung seiner früheren Ansicht und viele andere) oder vom Herbst (1. Tišrī) 312 a. (so E. Meyer II 248 1 u. a.; Zeitlin IX 81: vom Herbst 311 a. ab, was jedoch unmöglich ist) an rechnet. Für die Rechnung vom Frühjahr ab spricht 1.): 1. Makk. 6 20—63 schildert die Ereignisse des Jahres 150 der seleukidischen Ära = 163/2 a. Es sind folgende:

Judas belagert die Akra von Jerusalem (v. 18—20).
Auf die Kunde rüstet Antiochus V. Eupator, zieht durch Idumäa und belagert Bēthçūrā (v. 21—31).
Judas wird bei Bēthzᵉkharjā besiegt (v. 32—47).
Bēthçūrā kapituliert infolge der durch das Sabbathjahr hervorgerufenen Lebensmittelknappheit (v. 48—50).
Belagerung Jerusalems und Not infolge des Sabbathjahres (v. 51—54).
Antiochus V. muß infolge der politischen Lage Frieden schließen (v. 55—62).
Abzug der Syrer (v. 63).

Das erwähnte Sabbathjahr lief vom 1. Tišrī 164—163 a., d. h. im Herbst 164 — Frühjahr 163 a. fiel die Aussaat aus, im Sommer 163 die Ernte; erst im Herbst 163 a. konnte wieder gesät, im Frühsommer 162 a. (ab Ende März — April) wieder geerntet werden. Die eigentliche Notzeit war also die Zeit

vom Sommer 163—Frühjahr 162 a. Die Belagerung von Bēthçūrā und Jerusalem muß also noch vor dem Frühjahr 162 a begonnen haben. Diese Erwägung wird bestätigt durch zwei Angaben der Fastenrolle. Dieses Dokument (m^e^gillath ta'^a^nīth), das im Jahre 68 p. abgefaßt ist — das letzte Datum ist der 28. Ṭēbhēth 68 p. (die Jahreszahl ergibt sich aus b. j. IV 5 4 § 334 ff.) — zählt diejenigen nationalen Festtage auf, an denen um ihres Freudencharakters willen nicht gefastet werden durfte; es wurde hergestellt, um den gegen die Römer kämpfenden Juden durch die Erinnerung an die Vergangenheit den Mut zu stählen und erweist sich da, wo die Daten kontrolliert werden können, als eine Geschichtsquelle ersten Ranges. In dieser Schrift lesen wir: „Am 28. Sch^e^bhāṭ (Januar—Februar) zog Antiochus von Jerusalem ab." Damit ist schwerlich der Abzug Antiochus VII. Sidetes gemeint, der Jerusalem 135 a. belagerte, da damals der Friedensschluß bald nach dem im Herbst gefeierten Laubhüttenfest erfolgte (ant. XIII 8 3 § 245 ff); man müßte denn mit Schlatter, Geschichte Israels[3] S. 413 Anm. 117 annehmen, Antiochus VII. habe Jerusalem für den Winter 134/5 a. als Winterquartier seiner Truppen benutzt und sei erst im Februar 134 a. abgezogen. Aber gerade diese Annahme wird durch die Angaben des Josephus unmöglich gemacht: ausdrücklich berichtet er, daß Antiochus VII. die Kapitulationsbedingung der Juden, sie mit einer Besatzung in Jerusalem zu verschonen, angenommen habe (ant. XIII 8 3 § 247—8). Dann aber ist das Datum der Fastenrolle auf den Abzug Antiochus' V. Eupator von Jerusalem zu beziehen: er erfolgte am 28. Sch^e^bhāṭ (etwa Mitte Februar) 162 a. Dazu stimmt die weitere Angabe der Fastenrolle: „Am 28.'Adhār Februar/März) kam die Freudenbotschaft zu den Juden, daß sie nicht vom Gesetze zu weichen brauchten." Damit ist schwerlich etwas anderes gemeint als die Edikte Antiochus' V. Eupator, die den Juden nach dem Friedensschluß die Religionsfreiheit zusicherten (2. Makk. 11 23–24) und das Verbot der Ausübung des Gesetzes durch Antiochus IV. Epiphanes aufhoben. Diese Edikte sind nach dem 2. Makkabäerbuch in der Tat im Frühjahr 162 a. (die Jahreszahl 2. Makk. 11 21. 33: 148 Aer. Sel. ist, wie allgemein anerkannt, nach 1. Makk. 6 18 ff. in 150 Aer. Sel. zu korrigieren) erlassen worden. Nach der Fastenrolle sind sie genau einen Monat nach dem Abzug der Syrer (28. Sch^e^bhāṭ – 28. 'Adhār) erlassen worden bezw. in Jerusalem eingetroffen, was durchaus glaubhaft ist. Dann aber ergibt sich, daß der Friedensschluß Antiochus' V. Eupator mit den Juden vor dem 28. Sch^e^bhāṭ (Mitte Februar 162 a: Abzug der Syrer), also in den ersten Wochen des Jahres 162 a. erfolgt ist. Wenn nun die Seleukidenära im Herbst (1. Tišrī) begann, müssen alle oben aufgezählten Ereignisse, die 1. Makk. 6 20 ff. geschildert werden — von der Belagerung der Burg Jerusalems an (6 20) bis zur Veränderung der politischen Lage, die Antiochus V. zum Friedensschluß zwang (6 60) — im letzten Vierteljahr des Jahres 163 a. untergebracht werden. Da das unmöglich ist, ergibt sich, daß die Seleukidenära im Frühjahr begann. 2) Zu demselben Ergebnis führt eine Betrachtung der 1. Makk. 10 1–21 berichteten Ereignisse des Jahres 160 Aer. Sel. = 153/2 a.

Alexander Balas tritt als König auf (v. 1).

Der Gegenkönig Demetrius I. Soter bemüht sich um die Freundschaft der Juden (v. 2—7),

die darauf Jerusalem befestigen (v. 8—14).

Namen in Jason gräzisiert) ersetzt, der dem Könige als Gegenleistung große Geldsummen und die Einführung griechischer Sitten in Jerusalem versprochen hatte — obwohl Onias II. nach dem Gesetz lebenslängliches Anrecht auf sein Amt hatte und obwohl der Sohn Onias' II., der ebenfalls Onias (III.) hieß, der nächste Anwärter auf das Hohepriestertum war[1]. Mit der unrechtmäßigen Ernennung des Jason zum Hohenpriester 175 a. setzte die Verwirrung in der Amtsnachfolge der Hohenpriester ein; denn für das Rechtsempfinden des Volkes änderte der Umstand, daß auch Jason hochpriesterliches Blut in den Adern hatte, nichts an der Illegitimität seiner angemaßten Würde (vgl. das Urteil Daniel 9 26 f., 11 22). Aber Jason erfreute sich nicht lange seiner unrechtmäßig erworbenen Würde. Nach dreijähriger Amtszeit (2. Makk. 4 23) setzte ihn Antiochus IV. 172 a. ab und ersetzte ihn — eine unerhörte Verletzung der heiligsten Gefühle des Volkes — durch einen Nichtpriester, Menelaus aus dem Stamme Benjamin, der dem Könige noch höhere Abgaben zu zahlen versprochen hatte[2]. Da

Darauf macht Alexander den Juden Anerbietungen (v. 15—20).
Hierauf legt Jonathan am Laubhüttenfest das hohepriesterl. Gewand an (v. 21). Das Laubhüttenfest wurde vom 15.—21. Tišrī gefeiert. Begann die Seleukidenära im Herbst, so müßten alle vorangehenden Ereignisse des Jahres 160 Aer. Sel. in den Tagen vom 1. - 14. Tišrī 153 a. untergebracht werden, was völlig unmöglich ist. So muß man, wenn man nicht mit E. Meyer II 255 Anm. 3 zu der nicht beweisbaren Annahme greifen will, daß, „wenn die Angabe [1. Makk. 10 21] korrekt ist, das seleukidische Neujahr (am 1. Dios?) im Herbst nachher [d. h. nach dem Laubhüttenfest der Juden] eingetreten" sei, zugeben, daß die Seleukidenära im Frühjahr begann.

1 2. Makk. 4 7—22. Der Bericht des Josephus ant. XII 5 1 § 237 versucht die Unrechtmäßigkeit in der Amtsnachfolge des Jason zu vertuschen, indem er Onias II. bereits 175 a. eines natürlichen Todes sterben läßt und hinzufügt, sein Sohn Onias III. sei beim Tode seines Vaters noch minderjährig gewesen. Die Tendenz dieser Darstellung ist offensichtlich; außerdem wird der gewaltsame Tod Onias II. durch Daniel 9 26; 11 22 bezeugt und damit die Darstellung des 2. Makkabäerbuches bestätigt. 2 2. Makk. 4 23 ff.; die benjaminitische Abstammung 4 23 vgl. mit 3 4. Josephus versucht die Tatsache, daß ein Laie Hoherpriester war, zu vertuschen und erklärt den Menelaus für einen Bruder Onias' II. und Jason's, und sagt, er habe gleichfalls Onias geheißen (ant. XII 5 1 § 238 f.; XV 3 1 § 41; XIX 6 2 § 298; XX 10 3 § 235). Es ist aber völlig unwahrscheinlich, daß der Hohepriester Simon zwei Söhne mit Namen Onias hatte, nämlich Onias II. und „Onias Menelaus" Außerdem ist die Tendenz in der Darstellung des Josephus, die uns schon in Anm. 1 entgegengetreten war, offensichtlich; seine Angaben über die Abstammung des Menelaus sind „eine grobe Fälschung, die den Usurpator Menelaus legitimieren soll" (E. Meyer II S. 133).

das Volk mit Recht in dem noch lebenden Onias II. den rechtmäßigen Hohenpriester sah [1], ließ Menelaus diesen Ende 172/Anfang 171 a. unter Treubruch ermorden [2]. Empört über die Ermordung seines Vaters und nunmehr der legitime Anwärter auf die hochpriesterliche Würde griff Onias (III.) [3] zu den Waffen und es gelang ihm 170 a., Jerusalem durch Handstreich zu nehmen und bis auf die Burg zu besetzen [4], in die Menelaus sich flüchtete [5]; aber gegen Antiochus IV. konnte Onias sich nicht halten; Antiochus nahm noch 170 a. [6] Jerusalem ein und Onias III. mußte fliehen, während Menelaus wieder in sein Amt eingesetzt wurde. In seiner verzweifelten Lage wandte sich Onias III. nach Ägypten, dessen Judenschaft ihn als den legitimen Hohenpriester verehrte, und erhielt von Ptolemäus VI. Philometor (181—145 a.) und seiner Gemahlin Kleopatra die Erlaubnis zum Bau des Tempels in

1 Das Urteil des Volkes z. B. Ass. Mosis 5 4: Leute, die keine Priester sind, sondern servi a servis nati. 2 2. Makk. 4 34; die Angabe des 2. Makkabäer-Buches verdient den Vorzug vor der Darstellung des Josephus (ant. XII 5 1 § 237), wonach Onias III. 175 a. eines natürlichen Todes gestorben sei, da Daniel 9 26 11 22 und vielleicht auch Sach. 12 10 ff. den gewaltsamen Tod Onias' II. bestätigt. Die Datierung der Ermordung Onias II. gibt Dan. 9 26 f., sie fällt danach in den Beginn der Jahrwoche Dez. 172 - Dez. 165 a. 3 Irrig redet b. j. I 1 1 § 31; VII 10 2 § 423 von Onias II.; aber der war damals schon tot (s. Anm. 2). 4 Die Darstellung des Josephus im Jüdischen Krieg I 1 1 § 31 f., die wahrscheinlich auf Nikolaus von Damaskus, den Hofhistoriographen Herodes des Großen, zurückgeht, verdient unbedingt den Vorzug vor der entstellten Darstellung in den Altertümern, muß freilich selbst auch mit Vorsicht und Kritik benutzt werden (s. Anm. 3; 6). Nach ant. XII 5 1 § 239 f. und 2. Makk. 5 5—10 hätte der Ex-Hohepriester Jason den Vorstoß gegen Jerusalem unternommen. Aber die Angabe 2. Makk. 5 8, Jason habe nach Ägypten fliehen müssen, legt die Vermutung nahe, daß ursprünglich von Onias III. die Rede war, der nach Ägypten floh und den Tempel in Leontopolis gründete Und vollends ist die Darstellung in den Altertümern des Josephus tendenziös entstellt, da der Bericht ant. XII 5 1 § 237 ff. von dem Bestreben beherrscht ist, jede Unregelmäßigkeit in der Amtsfolge der Hohenpriester zu vertuschen (s. S. 44 A. 1, 2; S. 45 A. 2), weshalb Josephus in den Altertümern den Ex-Hohenpriester Jason und nicht Onias III. als denjenigen schildert, der 170 a. den Vorstoß gegen Jerusalem unternahm. 5 2. Makk 5 5. 6 Auf der Rückkehr vom ersten ägyptischen Feldzug, nach 1. Makk 1 20; ant. XII 5 3 § 246 im Jahre 143 aer. Sel. = Frühjahr 170 — Frühjahr 169 a; nach b. j I 1 1 § 31 ff.; 2. Makk. 5 1—10 auf der Rückkehr vom 2. ägyptischen Feldzug 168 a., dagegen siehe die Datierung S. 46 Anm 1.

Leontopolis[1]. Daß Onias III. den Entschluß zum Bau eines Tempels im heidnischen Lande faßte und mehr noch, daß er zur Ausführung seines Planes Priester und Leviten, eine Gemeinde und die nötigen, sehr beträchtlichen Mittel fand, und endlich, daß dieser Gegentempel im heidnischen Lande 243 Jahre (bis zu seiner Zerstörung durch die Römer 73 p.) bestanden hat — all das wäre völlig rätselhaft, wüßten wir nicht, wie stark im jüdischen Volke das Bewußtsein lebte, daß Onias III. als der Sohn des letzten rechtmäßigen çadhoqitischen Hohenpriesters, Onias' II., der legitime Anwärter auf das Hohepriestertum war[2]. Die Legitimität des Hohenpriesters und der Umstand, daß der Jerusalemer Tempel von den Syrern entweiht wurde, beschwichtigten alle Bedenken, die die unheilige Stätte des neuen Tempels hervorrufen mußte. Inzwischen gingen über Palästina die Stürme der Religionsverfolgung (170 [bezw. 168] bis 165) und der makkabäischen Erhebung; im Dezember 165 a. wurde der entweihte Tempel von Jerusalem neu geweiht. Falls die Darstellung des Josephus im Recht ist, wonach man den Eindruck hat, daß die Makkabäer die Stellung des Hohenpriesters Menelaus nicht antasteten[3], so wäre diese Toleranz nur aus einer unbegrenzten Achtung vor der Hohenpriesterwürde erklärlich; auch an die Tatsache, daß der legitime Anwärter auf diese, Onias III., als Erbauer eines Gegentempels in Ägypten sein Anrecht verscherzt hatte und daß die Makkabäer keineswegs bereits unumschränkte Herren der Lage waren und beispielsweise 162 a. dulden mußten, daß der syrische

1 b. j. I 1 1 § 33. Ferner b. j. VII 10 4 § 436 (wo nur VII 10 2 § 423 Onias III. mit seinem Vater Onias II. verwechselt wird): der Tempel von Leontopolis wurde nach 343 (lies: 243) Jahren seines Bestehens im Jahre 73 p. zerstört. Die Gründung erfolgte also im Jahre 170 bezw. 169 a. — Nach ant. XII 9 7 § 387; XX 10 2 § 236 wäre Onias III. erst nach der Ermordung des Hohenpriesters Menelaus und der Einsetzung des Alkimus (162 a.) nach Ägypten geflohen. Diese späte Datierung verdient kein Vertrauen, da sich uns in anderen Stücken die Darstellung in den Altertümern als verdächtig erwiesen hat (S. 44 Anm. 1, 2; S. 45 A, 2, 4); außerdem ist die Gegengründung in den Jahren der mit 170 a. einsetzenden Religionsnot viel verständlicher als zwei Jahre nach ihrer Behebung 163 a. Endlich spricht gegen ant. die eben zitierte Angabe über die Dauer des Bestandes des Leontopolistempels. 2 Vgl. b. j. VII 10 2 § 423 bis 10 3 § 432 über die Hoffnung Onias' III., durch den Tempelbau das ganze jüdische Volk auf seine Seite zu bringen. 3 Nach ant. XII 9 2 § 382 ff., besonders 385, hat Menelaus die Würde des Hohenpriesters 10 Jahre bis Anfang 162 a. (Friedensschluß zwischen Antiochus V. und den Juden, über dessen Datiernng S. 42 Anm. 2 gehandelt war) innegehabt.

König den Hohenpriester einsetzte, könnte man zur Erklärung für die aus Josephus' Bericht zu folgernde friedliche Stellung der Makkabäer zu Menelaus anführen. Aber anzunehmen ist es nicht, daß die Makkabäer den ungesetzlichen Laien-Hohenpriester Menelaus geduldet haben, da es 1. Makk. 4 42 heißt: „Judas wählte makellose, gesetzestreue Priester aus". Wir können nur soviel sagen, daß bis 162 a. Menelaus nominell Hoherpriester war[1]. Fest steht nur, daß im Jahre 162 a. der zehnjährige Antiochus V. Eupator auf Veranlassung seines Vormundes, des Feldherrn Lysias, den Menelaus hinrichten ließ[2], um sich die Sympathien der Juden zu verschaffen. Der Priester Jakim (Alkimus), der nunmehr (162 a.) von den Syrern zum Hohenpriester eingesetzt wurde[3], war zwar kein Nachkomme des letzten legitimen Hohenpriesters, Onias II., ja, er war nicht einmal Çadhoqite[4], aber schon die Tatsache, daß

1 Sch. I 215 16 nimmt an, daß Menelaus „natürlich während der faktischen Herrschaft des Judas keine hohenpriesterlichen Funktionen ausüben konnte", ähnlich Schlatter, Geschichte Israels 3 S. 116; umgekehrt vermutet E. Meyer II 211, 214, 224, 233, daß Menelaus im Amte blieb. Leider haben wir keine Quelle, die uns eindeutig angibt, wie die Makkabäer sich zu Menelaus stellten, da die S. 46 Anm. 3 zitierte Angabe des Josephus nur besagt, daß Menelaus nominell bis 162 a. Hoherpriester war. 2 ant. XII 9 7 § 385; XX 10 3 § 235; 2. Makk. 13 3–8. Zur Datierung: die Hinrichtung erfolgte im Zusammenhang mit dem Friedensschluß zwischen Antiochus V. Eupator und den Juden Anfang 162 a. nach der Darstellung des Josephus; dagegen nach dem 2. Makkabäerbuch vor dem im Spätsommer 163 a. unternommenen Feldzug Antiochus' V. gegen Judäa, was weniger wahrscheinlich klingt. 3 Nach ant. XII 9 7 § 385, XX 10 3 § 235 wurde Alkimus von Antiochus V. Eupator (163—Herbst 162), nach 1. Makk. 7 5 ff. und 2. Makk. 14 3 ff. dagegen von Demetrius I. Soter (Herbst 162—150) eingesetzt. Aber auch das 2. Makk.-Buch läßt, ebenso wie Josephus (s. vorige Anm.), Menelaus, den Vorgänger des Alkimus, bereits unter Antiochus V. 162 a. hingerichtet werden (2. Makk. 13) und läßt 14 3. 7. den Alkimus schon vor der Zeit des Demetrius zum Hohenpriester eingesetzt sein. Da zudem der Wechsel im Hohenpriesteramt mit dem Anfang 162 a. erfolgten Friedensschluß zwischen Antiochus V. und den Juden zusammenhängt (ant. XII 9 7 § 382 ff.), ist die Datierung des Josephus sicher die richtige (anders Sch. II 216 23 ohne Begründung) und die Einsetzung des Alkimus bereits Anfang 162 a., nicht erst im Herbst 162 a., erfolgt. 4 ant. XX 10 3 § 235 „aus aaronitischem Geschlecht", aber nicht vom Hause der regierenden hochpriesterlichen Familie; ant. XII 9 7 § 387 „er war nicht aus dem Geschlechte der Hohenpriester". 1. Makk. 7 14 „ein Priester aus den Nachkommen Aarons." Da nach 1. Chr. 24 1 ff. alle Priester als Aarons Nachkommen galten, besagt die Bezeichnung als Aaronit nur, daß Alkimus Priester war. Wenn 2. Makk. 14 7 Alkimus seine hochpriesterliche Würde gegenüber Demetrius I. als *προγονικὴ δόξα* bezeichnete, so muß das nicht

nach dem Benjaminiten Menelaus wieder ein Mann priesterlicher Abstammung Hoherpriester wurde, genügte, die Hoffnungen des Volkes neu aufleben zu lassen; die Ḥasidäer (Pharisäer) verließen die Makkabäer und schlossen sich ihm an[1]. Aber er enttäuschte die Hoffnungen bitter, die man auf ihn gesetzt hatte[2] und überdies fand seine Amtszeit mit seinem Tode im Mai 160 a. bald ein Ende[3]. Wie verworren damals in Jerusalem die Lage infolge der willkürlichen Eingriffe der syrischen Könige in die Amtsfolge der Hohenpriester und infolge des Übergangs des legitimen Anwärters auf die hochpriesterliche Würde, Onias' III., nach Ägypten war, zeigt am deutlichsten die Tatsache, daß von 160 a. ab das oberste priesterliche Amt der Juden nach dem Bericht des Josephus verwaist blieb[4]. — Wir blicken noch einmal zurück auf die Amtsfolge der Hohenpriester in den besprochenen 15 Jahren (175—160 a.). Nach der Amtsentsetzung des letzten legitimen Hohenpriesters vom Stamme Çādhōq, Onias II. (175 a.), waren 1.) ein çadhoqitischer Usurpator, Jesus-Jason 175—172 a., 2.) ein Laie vom Stamme Benjamin, Menelaus 172—162 a., 3.) ein Priester, der nicht dem hohenpriesterlichen Geschlechte angehörte, Jakim-Alkimus (162 bis 160 a.), nacheinander Hohepriester geworden. Der rechtmäßige

notwendig heißen, er sei Çadhoqite, sondern die Behauptung kann ebensowohl nur übertreibend besagen wollen, daß er bereits von dem Vorgänger des Demetrius, Antiochus V. eingesetzt (s. vor. Anm.) und daher der rechtmäßige Anwärter auf das Hohepriestertum sei. Faßt man die „angestammte Würde" wörtlich, so liegt ein Irrtum des 2. Makkabäerbuches vor.

1 1. Makk. 7 12 ff. 2 1. Makk. 7 16 ff.; 9 54—57; 2. Makk. 14; ant. XII 10 2—3 § 395 ff. 3 Die Datierung nach 1. Makk. 9 54: 153 aer. Sel. = Frühjahr 160—Frühjahr 159 a., im zweiten Monat. 4 ant. XX 10 3 § 237. Nach Josephus ant. XII 10 6 § 414; 11 2 § 434 hingegen hätte das Volk nach dem angeblich schon 161 a. erfolgten Tode des Alkimus das Hohepriestertum an den Makkabäer Judas übertragen, der drei Jahre (161—158 a.) Hoherpriester gewesen sei; aber das ist unmöglich richtig, weil das 1. Makkabäerbuch nichts von einem Hohenpriestertum des Judas weiß und weil Judas nach der sicher richtigen Datierung von 1. Makk. 9 3 bereits im 1. Monat d. h. im Nisan des Jahres 152 aer. Sel. = April 161 a. gefallen ist. (Es ist bei dieser Rechnung vorausgesetzt, daß die Jahre der seleukidischen Ära vom Frühjahr zu Frühjahr laufen (s. S. 42 Anm. 2), also das Jahr 152 aer. Sel. vom Frühjahr 161—Frühjahr 160 a. lief. Aber auch wenn man das seleukidische Jahr vom Herbst an datiert, also 152 aer. Sel. vom Herbst 161—Herbst 160 a. rechnet — dann fällt der Tod des Judas [Nisan 152 aer. Sel.] in den April 160 a. — ist Judas noch vor dem Tode des Alkimus gefallen, der nach 1. Makk. 9 54 erst im folgenden, 153., Jahr der seleukidischen Ära gestorben ist [s. Anm. 3]).

çadhoqitische Anwärter auf das Hohepriestertum aber, Onias III., war nach Ägypten geflohen und hatte dort in Leontopolis einen Gegentempel gegründet: 160 a. war Jerusalem ohne Hohenpriester.

Sieben Jahre dauerte dieser Zustand an, daß das oberste priesterliche Amt der Juden nicht besetzt war, bis im Herbst 153 a., am Laubhüttenfest[1], der damalige Herrscher der Juden[2], der Hasmonäer Jonathan (161—143 a.), das hochpriesterliche Gewand anlegte. Bis dahin war der bēth ḥašmōnai[3] ein einfaches Priestergeschlecht innerhalb der Priesterklasse Jehōjārībh gewesen, eine der Tagesabteilungen, deren jede Priesterklasse (Wochenabteilung) 4—9 besaß[4]. Das Recht, die höchste priesterliche Würde zu übernehmen, die ihnen die Syrer anboten, leiteten die Hasmonäer aus ihren Verdiensten um das Volk bei seiner Rettung vor der Gefahr des religiösen Untergangs in der syrischen Religionsverfolgung her; auch die Tatsache, daß die Oniaden, die legitimen Anwärter auf das Hohepriestertum, am Oniastempel in Leontopolis amtierten, der in Jerusalem nicht anerkannt wurde, wird von Einfluß gewesen sein. Aber der Ursprung des hasmonäischen Geschlechtes ist nicht vergessen worden. Es waren die Pharisäer, die den hasmonäischen Hohenpriestern und Fürsten als Abkömmlingen eines einfachen Priestergeschlechtes mit Mißtrauen gegenüberstanden und ihnen das Recht auf das Hohepriestertum bestritten; wenn sie die Forderung, die Hasmonäer möchten auf das Hohepriestertum verzichten, gegenüber Johannes Hyrkan (135—104 a.) und Alexander Jannäus (103—76 a.) mit der Kriegs-

1 1. Makk. 10 21: „Im siebenten Monat (Tišri) des Jahres 160 am Laubhüttenfest". 160 aer. Sel. = Frühjahr 153 - Frühjahr 152 a. Der siebente Monat ist der Tišri (September—Oktober), vom 15. bis 22. Tišri wurde das Laubhüttenfest gefeiert. Also: Anfang Oktober 153 a. 2 Den Königstitel nahmen die Hasmonäer erst später an, nach Josephus (b. j. I 3 1 § 70; ant. XIII 11 1 § 301) mit Aristobul I. (104—103 a.), nach dem Zeugnis der Münzen und des Strabo XVI 2 40 erst mit Alexander Jannäus (103—76 a.). Beides wird stimmen: der offiziellen Kriegsproklamation mag ein interner Gebrauch des Königstitels vorangegangen sein. 3 Targ. Ps.-Jon zu 1. Sam. 2 4: ḥašmannai. — ant. XII 6 1 § 265 nennt Mattathias, den tapferen Priester und Vater der fünf Makkabäer, „Sohn des Johannes des Sohnes Symeons des Sohnes des Asamonaios"; b. j. I 1 3 § 36 dagegen heißt Mattathias „Sohn des Asamonaios". Der Vergleich der drei Angaben lehrt, daß nicht etwa der Urgroßvater des Mattathias den Namen Asamonaios (ḥašmōnai) getragen hat, sondern daß es der Name des Geschlechtes war. 4 Tos. Ta'an. II 2 216 || j. Ta'an. IV 68 a 14: 5—9 Tagesabteilungen.

gefangenschaft der Mutter des Johannes Hyrkan begründeten[1], so darf man dabei nicht übersehen, daß diese Begründung nur einen Teil der pharisäischen Vorwürfe enthält: ihre Opposition galt nicht nur den Söhnen der Kriegsgefangenen, sondern vor allem den Abkömmlingen eines einfachen Priestergeschlechts, das sich eine Würde angemaßt hatte, die ihm nicht zukam. Wie stark man sich der Jllegitimität der hasmonäischen Hohenpriester bewußt war, die einem einfachen Priestergeschlecht entstammten und zudem einem solchen, das erst geraume Zeit nach der Aufhebung des Exils in die Heimat zurückgekehrt war, zeigt die folgende Tosāphta-Stelle[2]: „Und so verabredeten sie (die Jerusalemer Propheten) mit ihnen (den 24 Wochenabteilungen der Priester): 'Auch wenn Jehōjārībh (der Priesterstamm, zu dem die Hasmonäer gehörten) aus dem Exil zurückkehren sollte, soll nicht eine (Wochenabteilung) von euch seinetwegen verdrängt werden, sondern er soll ihr (einer Wochenabteilung) zum Anhängsel gemacht werden'." Also nicht einmal auf die volle Zugehörigkeit zu einer Priesterabteilung haben hiernach die Hasmonäer Anrecht — geschweige denn auf die hochpriesterliche Würde. Aber die Hasmonäer haben sich behauptet. Von dem ersten Inhaber der neuen Würde, Jonathan, ging diese auf seinen Bruder Simon (143/2—135 a.) über und blieb von da an im hasmonäischen Geschlechte erblich. 116 Jahre, bis zur Eroberung Jerusalems durch Herodes den Großen und den römischen Statthalter von Syrien, C. Sosius, im Juli 37 a., haben die Hasmonäer das Hohepriestertum ununterbrochen innegehabt und in dieser Zeit 8 Hohepriester gestellt. Dann wurden sie von Herodes ausgerottet; der idumäische Emporkömmling sah mit Recht in den Hasmonäern die Hauptgefahr für seine Herrschaft. 35 a. war noch einmal ein Hasmonäer Hoherpriester, der 17jährige Aristobul, von seinem Schwager Herodes eingesetzt. Er wurde vom Volke stürmisch, ja unter Tränen umjubelt, als er am Laubhüttenfest 35 a. zum Altar trat[3]; das war für Herodes Grund genug, den Jüngling unmittelbar nach dem Fest in einem Teiche bei Jericho ertränken zu lassen[4]. Aristobul war der letzte Hohepriester seines Geschlechtes.

1 S. o. S. 12 f. 2 Tos. Ta'an. II 1 216 || j. Ta'an. IV 68a 8 || IV 68a 12 || b. Ta'an. 27b || b. 'Ar. 13a. 3 ant. XV 3 3 § 50—52; b. j. I 22 2 § 437. 4 ant. XV 3 3 § 53—56; b. j. I 22 2 § 437.

Herodes watete in Blut; auch die entfernten Verwandten[1] des hasmonäischen Hauses ließ er erschlagen, sodaß kein einziger männlicher Hasmonäer, der für die Herrschaft und mithin auch für das Hohepriestertum in Frage gekommen wäre, am Leben blieb[2].

Eine dritte Epoche begann mit der Eroberung Jerusalems 37 a.: die Abschaffung des lebenslänglichen Hohenpriestertums und zugleich die Beseitigung des Prinzips der Erblichkeit. Herodes ernannte mit zwei Ausnahmen, nämlich mit Ausnahme des Babyloniers Ananel (s. S. 53 f.) und des soeben erwähnten Hasmonäers Aristobul, nur „Männer aus gewöhnlichen priesterlichen Familien"[3] zu Hohenpriestern und setzte nach Gutdünken Hohepriester ab und andere ein. Dieser regellose Zustand blieb bis zur Zerstörung des Tempels 70 p. bestehen und auf diese Weise bekleideten in 106 Jahren (37 a.—70 p.) nicht weniger als 28 Hohepriester, davon 25 aus einfachen Priesterfamilien, die oberste priesterliche Würde; mit dieser Zahl vergleiche man die andere: die Hasmonäer stellten in dem größeren Zeitraum von 116 Jahren — 8 Hohepriester.

Wir fassen das Ergebnis noch einmal in Zahlen zusammen und folgen dabei den Angaben des Josephus[4], wobei zu beachten ist, daß er Menelaus als 15. Çadhoqiten rechnet, der am 2. Tempel amtierte, während in Wahrheit seine 9 Amtsjahre dem Intersacerdotium zuzurechnen sind, da er Benjaminit war. Josephus rechnet 83 Hohepriester[5] von Aaron bis zur Zerstörung des Tempels.

1 Die von Herodes ermordeten Söhne des Babas, die von einem vornehmen Idumäer namens Kostobar zunächst verborgen gehalten wurden und die 28 oder 27 a. dem Blutgericht des Herodes verfielen, müssen weitläufige Verwandte der regierenden hasmonäischen Linie gewesen sein, da der Name sonst nie begegnet. Trotzdem wurden sie nicht verschont. Sie waren die letzten männlichen Glieder des Hasmonäerhauses (ant. XV 7 10 § 260—266). 2 ant. XV 7 10 § 256: „sodaß nicht ein einziger am Leben blieb von dem Geschlecht des Hyrkan". Die völlige Ausrottung der Hasmonäer auch b. B. B. 3b. 3 ant. XX 10 5 § 247; Tos. Joma I 7 180. 4 ant. XX 10 1 ff. § 224 ff. 5 ant. XX 10 1 § 227. Vgl. zu dieser Zahl die talmudische Angabe, wonach am zweiten Tempel (vom Exil bis 70 p.) 80, nach anderen 81, nach anderen 82, nach anderen 83, nach anderen 84, nach anderen 85 Hohepriester amtiert hätten (j. Joma I 38a 39).

Liste sämtlicher Hohenpriester nach Josephus.

		Hohepr.	Jahre	Hohepr.	Jahre
1. Epoche: Çadhoqiten	a. Vom Auszug aus Ägypten[1] bis zum Bau des 1. Tempels	13	612		
	b. Am 1. (salomon.) Tempel	18	466 1/2		
	Das Exil	—	70		
	c. Am 2. Tempel (einschließl. Menelaos)	15	412		
		46	1560 1/2	46	1560 1/2
Intersacerdotium	a. Der Priester Alkimus			1	3
	b. Hohepriesterlose Zeit			—	7
2. Epoche: Hasmonäer				8	113 1/2[2]
3. Epoche: Herod.-röm. Zeit (37 a.—70 p.)				28	107[3]
			Insgesamt	83	1791

Dieser geschichtliche Überblick setzt uns in die Lage, den Begriff der priesterlichen Aristokratie scharf zu erfassen. Es gab im ersten nachchristlichen Jahrhundert zwei Gruppen von hochpriesterlichen Familien, legitime und illegitime. Die legitimen waren einzig und allein die am Oniastempel in Leontopolis amtierenden Çadhoqiten und die von dieser regierenden Linie abstammenden Geschlechter, die illegitimen waren — da die Hasmonäer, die ein Mittelding zwischen beiden bildeten als Abkömmlinge eines einfachen Priestergeschlechtes, aber Inhaber des Hohenpriestertums während mehr als eines Jahrhunderts, ausgerottet waren — die priesterlichen Familien, aus deren Mitte die Woge des Zufalls und der Politik seit 37 a. ein oder mehrere Glieder zur höchsten geistlichen Würde gehoben hatte. Das ist in der Tat das Bild, das die Quellen bieten.

Im vierten Buch seines „Jüdischen Krieges" schildert Josephus, wie der Zelotenführer Johannes von Gischala etwa Anfang November 67 p. Jerusalem besetzte und wie die Zeloten bald darauf die Wahl des Hohenpriesters neu ordneten. Diese Volksbeglücker, denen alles auf Steigerung ihrer eigenen Macht ankam, spekulierten bei ihren Maßnahmen auf die Gefühle der gesetzestreuen Kreise des Volkes; teilweise mag es ihnen dabei auch Ernst gewesen sein. Zunächst „erklärten sie die Geschlechter für ungesetzlich, aus denen abwechselnd die Hohenpriester ernannt zu

1 ant. XX 10 1 § 230: Josephus rechnet vom Auszug aus Ägypten, nicht vom Bau der Stiftshütte an. 2 Laubhüttenfest 153 a.—Juli 37 a., also in Wahrheit 115 3/4 Jahre. 3 Juli 37 a.—10. 'Ābh (etwa August) 70 p., also in Wahrheit 106 Jahre 1 Monat.

werden pflegten“ [1]. Es handelt sich um die sofort näher zu schildernden Priesterfamilien, aus deren Mitte seit 37 a. die Hohenpriester ernannt worden waren. Die Zeloten hatten recht: diese Geschlechter waren einfache Priestergeschlechter und als solche illegitim. Statt dessen führten die neuen Gewalthaber unter Berufung auf eine alte Sitte die Wahl des Hohenpriesters durch das Los ein. „So beriefen sie sogleich einen der hochpriesterlichen Stämme namens Eniachin und losten einen Hohenpriester aus“ [2]. Ein „hochpriesterlicher Stamm“ — mit Absicht wählt Josephus das Wort „Stamm“ als das einzig hier zutreffende —, das kann nur ein Geschlecht sein, das von dem legitimen çadhoqitischen hochpriesterlichen Geschlecht herstammte, das bis 172 a. in Jerusalem und seither in Leontopolis die Hohenpriester gestellt hatte; dieser hochpriesterliche Stamm lebte auf dem Lande und war äußerlich in nichts von den anderen Priestergeschlechtern unterschieden, auch nicht etwa durch die Bildung seiner Glieder: der ausgeloste Hohepriester Phanni aus dem Dorfe Aphthia [3] war Steinmetz [4] und ein völlig ungebildeter Mensch [5]. Aber dieser Stamm hatte den Vorzug der çadhoqitischen Abstammung, und deshalb [6] griffen die Zeloten auf ihn zurück. Der letzte Hohepriester der jüdischen Geschichte — wenn wir von dem Hohenpriester 'Äl'āzār des Barkochbaaufstandes absehen — war also Çadhoqite. Eniachin war nicht der einzige çadhoqitische Stamm. Ein weiteres Priestergeschlecht, das von der legitimen hochpriesterlichen Linie abstammte, lebte in Babylonien; ihm entstammte der Hohepriester Ananel, den Herodes nach der Eroberung Jerusalems 37 a. als ersten Hohenpriester einsetzte [7]. Auch Herodes spielte dabei, genau wie die Zeloten, die Rolle des Hüters der Tradition, wenn er an Stelle der hasmonäischen „Usurpatoren“ einen Abkömmling des legitimen Çadhoqitengeschlechtes zum Hohenpriester ein-

1 b. j. IV 3_6 § 148 vgl. 3_7 § 153. 2 b. j. IV 3_7 § 155. 3 Pinḥās aus Ḥabhtā in der rabbinischen Überlieferung. 4 Nach Tos. Joma I 6 180; Lev. R. 26 8 zu 21 10 (71^b 28); Siphra zu Lev. 21 10 (47^c 187 8) wurde er von den abgesandten Priestern vom Steinbruch fort nach Jerusalem geholt; sein Verwandter Ḥ^{a}nanjā bhän Gamlī'ēl (um 120 p.) behauptet unter Berufung auf 1. Kö. 19 19, daß er vom Pfluge fort zu seiner neuen Würde geholt worden sei (Tos. Joma I 6 180; Siphra zu Lev. 21 10 47^c 188 10), was aber wohl nur Ausmalung nach 1. Kö. 19 19 ist. 5 b. j. IV 3_7 § 155. 6 Sch. I 618: „Er war ein Mann aus dem Volk; und dies war die Hauptsache“ — dieses Urteil verkennt die Hauptsache, nämlich die Herkunft des ausgelosten Hohenpriesters. 7 ant. XV 3_1 § 40 vgl. 2_4 § 22.

setzte, wählte aber, wie jene, wohlweislich einen unbedeutenden Mann aus[1]. Aus dem Gesagten geht hervor, daß es im ersten vor- und nachchristlichen Jahrhundert Priestergeschlechter gab, die von der legitimen çadhoqitischen Linie abstammten[2] und daß der erste und der letzte der zwischen 37 a. und 70 p. amtierenden Hohenpriester çadhoqitischer Herkunft war. Das ist sehr lehrreich: wir sehen, daß die çadhoqitischen Geschlechter, obwohl sie politisch ohne Einfluß waren, für das Volksbewußtsein hoch über den einflußreichen illegitimen Hohenpriestergeschlechtern standen: Abstammung hat im Orient immer mehr gegolten als Macht, weil sie für gottgefügt gilt: das werden wir noch öfter feststellen müssen.

Einfluß und Macht freilich waren auf Seiten der illegitimen hochpriesterlichen Geschlechter, also derjenigen, aus denen — mit drei Ausnahmen — seit 37 a. die Hohenpriester ernannt worden waren. Von den letzten 28 Hohenpriestern der Juden — nur im Barkochbakrieg erstand noch einmal ein Hoherpriester 'Āl'āzār —, die von 37 a.—70 p. amtierten, gehörten, wie wir sahen, nur der erste und der letzte in der Reihe, der Babylonier Ananel (37—36[5]; ab 34 a. zum zweiten Male) und der Steinmetz Pinḥās aus Ḥabhtā (67[8]—70 p.), einem legitimen Geschlechte an und außerdem war in Gestalt des Aristobul noch einmal 35 a. ein Hasmonäer Hoherpriester gewesen. Alle übrigen 25 Hohenpriester entstammten gewöhnlichen priesterlichen Familien. Diese so plötzlich geadelten Familien, die zum Teil aus dem Auslande[3], zum Teil aus der Provinz[4] stammten, bildeten in kürzester Zeit

1 Völlig zu Unrecht hat man die Angabe ant. XV 2$_4$ § 22, Herodes habe keinen der einflußreichen einheimischen Priester ernannt, sondern einen unbedeutenden auswärtigen Priester, in Widerspruch mit Josephus dahin gedeutet, Ananel sei „von geringer priesterlicher Herkunft" gewesen (Sch. II 269; ähnlich Otto, Herodes, Stuttgart 1913 Sp. 38). Gerade das war er nicht! 2 Einem solchen Geschlecht gehörte auch der berühmte vor 70 p. in Jerusalem lehrende Priester R. Çādhōq an, von dem A. R. N. Rez. A Cap. 16 (Schechter 63^{a} 25) berichtet wird, er sei hochpriesterlicher Abstammung gewesen. Es ist kein Zufall, daß er Çādhōq hieß! 3 Das Haus Boëthos stammte aus Alexandrien. 4 Der Hohepriester Joseph, Sohn des Ellem, der 5 a. stellvertretend am Versöhnungstage amtierte und deshalb in der Liste der 28 Hohenpriester gezählt wird, stammte aus Sepphoris (Tos. Joma I$_4$ 180; b. Joma 12^{b}; j. Joma I 38^{d} 1). Die hochpriesterliche Familie bēth 'alōbai (j.: 'anōbai) stammte aus ç^{e}bhijjīm (j.: bēth ç^{e}bhō'īm), die hochpriesterliche Familie bēth qajjāfā (j.: n^{e}qīfī) aus bēth m^{e}qōšēš (j.: bēth qōšēš): Tos. J^{e}bh. I 10 (241); j. J^{e}bh. I 3^{a} 46 (b. J^{e}bh. 15^{b} faßt die Ortsnamen als Eigennamen). Die letztgenannte Familie könnte die des Hohenpriesters Kaiphas sein (vgl. J.J. II A 8$_7$).

eine neue, zwar illegitime, aber mächtige Hierarchie. Es waren im wesentlichen vier Familien, aus denen sie sich zusammensetzte und von denen jede versuchte, das oberste priesterliche Amt möglichst lange in der eigenen Familie zu behalten. Von den 25 illegitimen Hohenpriestern der herodianisch-römischen Zeit gehörten nicht weniger als 22 zu diesen vier Familien — nämlich Boëthos (8)[1], Hannas (8), Phiabi (3) und Kamith (3) — und von den restlichen drei Hohenpriestern[2] ist anzunehmen, daß sie auch in Beziehung zu diesen Familien standen. Ursprünglich war unter diesen Familien die mächtigste die des Boëthos[3]. Sie stammte aus Alexandrien und ihr erster Vertreter war der Hohepriester Simon[4], der Schwiegervater des Herodes (22–5 a., man beachte die lange Amtszeit: 17 Jahre!)[5]; diese Familie verstand es, in der Folgezeit noch 7 Glieder zum Hohenpriestertum gelangen zu lassen. Der starke Einfluß des Geschlechtes kommt auch darin zum Ausdruck, daß ein Teil der Sadduzäer, wahrscheinlich sogar die ganze Partei, „Boëthusäer" genannt wird[6]. Die Familie Boëthos wurde in der Folgezeit überflügelt durch das Haus des Hohenpriesters Hannas (6—15 p., also 9 Jahre im Amt)[7], dessen fünf Söhne samt seinem Schwiegersohn Kaiphas (etwa 18—37 p., also 19 Amtsjahre!)[8] und seinem Enkel Matthias (65 p.)

1 Außer den von Sch. II 275 genannten 6 Gliedern des Hauses Boëthos noch Matthias, Sohn des Theophilos (5—4 a.), der nach ant. XVII 6 4 § 164 Schwiegersohn des Simon, genannt Boëthos (22—5 a.), war und Joseph, Sohn des Ellem (5 a.), der mit Matthias verwandt war, und zwar offenbar sehr nah verwandt war, da er ihn vertrat (ant. XVII 6 4 § 164) und der deshalb mit zum Hause Boëthos gerechnet werden darf. 2 Die übrigen drei sind: Jesus, Sohn des See (bis 6 p.); Ananias, Sohn des Nebedaios (von ca. 47 p. an); Jesus, Sohn des Damnaios (ca. 62–63 p.). 3 b. P^e^s. 57^a^ (Bar.) wird sie als die erste genannt, dann die ihr verwandte Familie Qathros (Kantheras). 4 Er wird bisweilen nach dem Namen des Geschlechtes Boëthos genannt, z. B. ant. XIX 6 2 § 297. 5 Zur Datierung: Simon wurde nach Beendigung der Hungersnot eingesetzt (ant. XV 9 3 § 319 ff.), die ihrerseits auf Grund der Chronologie der Sabbathjahre auf 24–22 a. zu datieren ist (vgl. meinen Aufsatz: Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie in ZNW. 27 [1928], S. 98 f.) 6 Tos. Sukka III 1 (195) || b. Sukka 43^b^; Tos. Joma I 8 (181) u. ö. 7 Lk. 3 2; A.G. 4 6; Joh. 18 13. 24. 8 Oft im Neuen Testament; vgl. auch S. 54 Anm. 4. Die übliche Datierung der Absetzung des Kaiphas auf 36 p. ist nicht zu halten. Nach ant. XVIII 4 2 § 89 schickt Vitellius, der Statthalter von Syrien, den Pilatus zur Verantwortung nach Rom, geht hierauf (XVIII 4 3 § 90 ff.) zum Passahfeste nach Jerusalem und entsetzt bei dieser Gelegenheit Kaiphas seines Amtes (§ 95). Nun aber ist Pilatus erst nach dem am 16. März 37 p. erfolgten Tode des Tiberius in

die höchste Würde bekleideten. Das Haus des Kamithos stellte, ebenso wie das des Phiabi, nach den Angaben des Josephus drei Hohepriester, nach der legendären Behauptung des Talmud dagegen sieben Hohepriester, die alle Brüder gewesen sein sollen, von denen freilich einer bezw. zwei nur als Stellvertreter für ihren durch Unreinheit verhinderten Bruder amtiert haben sollen[1]. Worauf die Macht dieser wenigen Familien beruhte, sagt uns die berühmte Klage, die 'Abbā Schā'ūl, der Sohn der Batanäerin (vor 70 p. in Jerusalem lebend[2] und bis etwa 100 p. lehrend), im Namen des[3] 'Abbā Jōsēph bän Ḥānīn[4] (vor 70 p. in Jerusalem) über die neue Hierarchie erhoben hat[5]: „Wehe mir wegen des Hauses Baithōs (Boëthos), wehe mir wegen ihrer Lanze[6]! Wehe mir wegen des Hauses Ḥānīn (Tos.: 'Älḥānān, gemeint ist Hannas)[7], wehe mir wegen ihres Flüsterns[8]! Wehe mir wegen des Hauses Qathrōs (Tos.: Qadhrōs, gemeint ist Kantheras), wehe mir wegen ihres Schreibrohres[9]! (Tos.: + Wehe mir wegen des Hauses 'Älīšā', wehe mir wegen ihrer Faust!) Wehe mir wegen des

Rom eingetroffen, also nicht früher als Ende 36, wahrscheinlich Anfang 37 abgesetzt worden. Demnach war Vitellius am Passah 37 p. in Jerusalem, und damals ist Kaiphas amtsentsetzt worden. (Vgl. Otto, Herodes, Stuttgart 1913, Sp. 193 ff. Anm., der nur irrig mit diesem ersten Besuch des Vitellius den zweiten, ant. XVIII 5 3 § 122 ff. beschriebenen, gleichsetzt. Das ist aber völlig unmöglich, weil bei diesem zweiten Besuche der Nachfolger des Kaiphas, der Hohepriester Jonathan, seines Amtes entsetzt wird. Da Vitellius bei diesem zweiten Besuche die Kunde vom Tode des Tiberius erhielt, die, je nach den die Schiffahrt beschleunigenden oder verzögernden Winden 1 bis 3 Monate brauchte, um von Rom nach Palästina zu gelangen, ist dieser zweite Besuch sicher Pfingsten 37 p. erfolgt. Der Nachfolger des Hohenpriesters Kaiphas, Jonathan, war also nur 50 Tage im Amt: von Ostern bis Pfingsten 37 p.).

1 Nach b. Joma 47[a] waren die vertretenden Brüder J[e]šēbābh und Jōsēph. Die Parallele Tos. Joma IV 20 189 erwähnt nur einen vertretenden Bruder, der Lev. R. 20 7 zu Lev. 16 1–2 (53[b] 26); j. Joma I 38[d] 6; j. M[e]gh. I 72[a] 49; Tanḥ. 'aḥarē mōth 7 (117[a] 24) u. ö. J[e]hūdhā heißt. 2 Aus b. Beça 29[a] (Bar.) geht hervor, daß er noch vor der Tempelzerstörung in Jerusalem lebte. 3 Tos.: und. 4 Tos.: „'Abbā Jōsē bhän Jōḥānān, der Bürger von Jerusalem." Der Name ist derselbe, nur die Schreibweise ist abweichend; möglich ist auch, daß die Tos. irrig an den P. Abh. I 4 erwähnten Gelehrten dieses Namens denkt, der um 150 a. lebte. 5 b. P[e]s. 57[a] (Bar.) || Tos. M[e]n. XIII 21 (533). 6 oder: wegen ihres Fluches. 7 Die Lesart des babli: Ḥānīn ist die bessere. 8 = üble Nachrede. — Tos. liest „. . . . wehe mir wegen des Hauses ihres Flüsterns." 9 = Verfügungen.

Hauses Jišmā'ēl bān Phī'ābhī, wehe mir wegen ihrer Faust[1]! Denn sie sind Hohepriester und ihre Söhne Schatzmeister und ihre Schwiegersöhne Tempelaufseher[2] und ihre Knechte schlagen das Volk (Tos.: uns) mit Stöcken"[3]. Diese Klage, die uns bezeichnend die Stimmung des Volkes und des Clerus minor gegenüber der illegitimen neuen Hierarchie enthüllt, enthält ausgezeichnetes geschichtliches Material. Autor und Tradent gehören noch dem Jerusalem vor der Tempelzerstörung an und der Satz nennt diejenigen drei hochpriesterlichen Familien (Boëthos, Hannas, Phiabi; der Hohepriester Simon Kantheras war ein Sohn des Boëthos, sein Haus gehört also zum Hause Boëthos), die, wie aus Josephus zu ersehen war, in der Tat das Heft in Händen hatten. Wir lernen aus den Weherufen, daß der Einfluß der neuen Aristokratie auf ihrer teils rücksichtslosen (Lanze; Faust), teils intriganten (Flüstern; Schreibrohr) Machtpolitik beruhte, mit deren Hilfe sie die wichtigsten Tempelämter sowie die Abgaben und Gelder in die Hand zu bekommen wußte. Es handelt sich bei den Ämtern um die ständigen Jerusalemer Oberpriesterstellen, nämlich das Amt des Tempelobersten — wir sahen S. 19 f., daß es mit den nahen und nächsten Verwandten des Hohenpriesters besetzt zu werden pflegte — und der ihm unmittelbar unterstellten Tempelaufseher sowie um das Amt der Schatzmeister am Tempel; der Text besagt also, daß sämtliche Oberpriester aus der Zahl der Söhne und Schwiegersöhne der Hohen-

1 Die letzten fünf Worte fehlen in Tos., die sie bereits im Satz vorher gebracht hat. 2 'ammarkelīn s. S. 23 ff. 3 Der Tos.-Text ist weniger gut (s. S. 56 Anm. 4, 7, 8); vor allem taucht im Tos.-Text auffälliger Weise noch ein Haus Elisa auf. Einen Hohenpriester Elisa oder Sohn des Elisa gibt es nicht in der uns durch Josephus vollständig überlieferten Liste der Hohenpriester der letzten 100 Jahre vor der Tempelzerstörung. Nun nennt die rabbinische Tradition 1.) an unserer Stelle ein hochpriesterliches Haus 'Ălīšā'; 2.) b. Ber. 7a (Bar.) und b. Giṭṭ. 58a wird ein im Allerheiligsten amtierender Hoherpriester Rabbī (so!) Jišma'ēl bān 'Ălīšā' genannt, womit nur einer der beiden gleichnamigen Hohenpriester Jišma'ēl bān Phī'ābhī (I. ca. 15—16; II. bis 62 p.) gemeint sein kann, der mit dem berühmten R. Jišma'ēl bān 'Ălīšā' (+ 135 p.) verwechselt wurde; 3.) der 135 p. hingerichtete R. Jišma'ēl bān 'Ălīšā' schwört Tos. Ḥalla I 10 98 beim hochpriesterlichen Ornate seines 'abbā, womit nicht der Vater gemeint sein kann, da es einen Hohenpriester 'Ălīšā' nicht gab, sondern der Vorfahr gemeint ist, vermutlich der Hohepriester Jišma'ēl bān Phī'ābhī II. — Wir haben also anzunehmen, daß der Tos.-Text mit dem Hause 'Ălīšā' das Haus Phī'ābhī meint und dieses demnach doppelt nennt.

priester und Ex-Hohenpriester genommen zu werden pflegten. Das Neue Testament bezeugt uns an einer oft mißdeuteten Stelle diese Vetternwirtschaft der neuen Hierarchie. A. G. 4 5–6 wird die Einberufung einer Synedriumssitzung mit folgenden Worten geschildert: „5. Am nächsten Tag aber versammelten sich ihre (der Juden) Obersten und die Ältesten und die Schriftgelehrten in Jerusalem 6. und Hannas, der (Ex-)Hohepriester, und Kaiphas und Jonathan[1] und Alexander und so viele ihrer vom hochpriesterlichen Geschlechte waren." V. 5 nennt die bekannten drei Gruppen, die zusammen das Synedrium bildeten, Oberpriester, Älteste und Schriftgelehrte, wobei der Ausdruck „Oberste" wie auch in V. 8 des gleichen Kapitels der A. G. (vgl. Vers 8 mit Vers 23!)[2] und immer wieder bei Josephus[3], an Stelle des sonst bevorzugten ἀρχιερεῖς steht. V. 6 bringt nun nicht etwa eine weitere Gruppe von Mitgliedern des Synedriums, sondern nennt, wie schon der strukturwidrige Nominativ zeigt, im einzelnen die Mitglieder der wichtigsten ersten Gruppe, nämlich der Gruppe der „Hohenpriester", d. h.[4] der Jerusalemer Oberpriester. Es sind das a) der ehemalige Hohepriester Hannas (6—15 p. im Amt), um seines Alters und Einflusses willen an erster Stelle genannt, b) der amtierende Hohepriester, sein Schwiegersohn Kaiphas (ca. 18—37 p.), c) Jonathan, der Sohn des Hannas, der wenige Jahre nach dem A. G. 4 geschilderten Ereignis Nachfolger seines Schwagers Kaiphas als Hoherpriester wurde (37 p.)[5], damals also höchstwahrscheinlich[6] Tempeloberst war, d) ein sonst nicht näher bekannter Alexander und e) sonstige Glieder der hochpriester-

1 Die meisten Handschriften lesen Johannes — D d g p prov tepl dagegen Ἰωναθας. Da Johannes im Neuen Testament etwa 135 Mal vorkommt, Jonathas dagegen sonst nie und da auch sonst Verwechslung der beiden Namen begegnet (Zahn, A. G. I³ S. 167 Anm. 88), dürften innere Gründe für die von den genannten abendländischen Zeugen vertretene Lesart Jonathas entscheiden. 2 Vielleicht liegt derselbe Sprachgebrauch sogar schon im 1. Makkabäer-Buch vor, vgl. 1 29 „Archonten und Presbyter" mit 7 33; 11 23 „Priester und Presbyter". Anders 14 28, wo „Priester, Archonten des Volkes und Älteste des Landes" nebeneinander erscheinen. 3 s. die Belege bei Sch. II 252 Anm. 41 und 42. 4 s. S. 37 ff. 5 ant. XVIII 4 3 § 95. Über seine kurze Amtszeit von nur 50 Tagen s. S. 55 Anm. 8. 6 j. Joma III 41 a 5: „Der Hohepriester wurde nicht zum Hohenpriester ernannt, wenn er nicht zuvor Tempeloberst gewesen war" und dazu S. 19 f. Der Fall dürfte hier um so eher zutreffen, wo die Familie Hannas im Amte ist, die damals über besonders große Macht verfügte: kein Hoherpriester des ersten nachchristlichen Jahrhunderts hat so lange amtiert wie Kaiphas.

lichen Familien, soweit sie Oberpriesterstellen am Jerusalemer Tempel innehatten. Damit aber bestätigt uns A. G. 4 5—6 die talmudischen Angaben, wonach die neue Hierarchie es verstand, die einflußreichen Oberpriesterstellen am Tempel mit ihren Gliedern zu besetzen: nicht nur ist der Schwiegersohn des Ex-Hohenpriesters Hannas amtierender Hoherpriester und einer seiner Söhne Tempeloberst, sondern auch andere, wahrscheinlich alle übrigen Oberpriesterstellen hatte das regierende hochpriesterliche Geschlecht Hannas in der Hand! Welche Macht sich die neue Hierarchie damit verschaffte, wie sie damit nicht nur den Tempel, den Kultus, die priesterliche Gerichtsbarkeit[1], eine beträchtliche Reihe von Sitzen in der obersten Behörde, dem Synedrium[2], sondern auch die politische Leitung des ganzen Volkes in die Hand bekam[3], kann man am besten aus der Verteilung der Kommandos bei Ausbruch des Aufstandes gegen die Römer 66 p. ersehen. Von den beiden Kommandanten Jerusalems war der eine der Ex-Hohepriester Ananos, von den beiden Kommandanten über Idumäa war der eine Oberpriester, der andere der Sohn des Hohenpriesters Ananos; außerdem erhielten drei Priester das Kommando über Galiläa, während von den vier übrigen Befehlshabern über Jericho, Peräa, Thamna und Gophna samt Akrabatta die Herkunft unbekannt ist[4]. Wie die politische Macht, so bekam die Aristokratie durch ihre Hauspolitik auch die Verwaltung der Tempelgelder in die Hand, ein Umstand, der mindestens ebenso wichtig war. „Ihre Söhne sind Schatzmeister" und „ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken", hieß es in der Klage des 'Abbā Schā'ūl, wobei bei der Klage über Roheiten der Knechte an die S. 40 geschilderten Fälle von gewaltsamer, unberechtigter Aneignung von den Priestern der 24 Wochenabteilungen zustehenden Abgaben und Opferanteilen zu denken ist. In der Tat können wir von den meisten Familien der neuen Hierarchie nachweisen, daß sie über großen Reichtum verfügten, so vom Hause Boëthos, Hannas, Phiabi[5].

Reichtum und Macht hatte die neue Hierarchie aufzuweisen — die fehlende Legitimität hat sie dadurch nicht ersetzen können.

1 S. 36 f. 2 S. 38. 3 Bei Gesandtschaften sind fast immer führende Priester beteiligt, z. B. ant. XX 8 11 § 194 u. ö. 4 b. j. II 20 3 f. § 562 ff.; Galiläa: vita 7 § 29. 5 Die Belege habe ich J. J. II A S. 10 oben, 11—14, zusammengestellt. Vgl. die Vorschrift Tos. Joma I 6 (180), wonach der Hohepriester die übrige Priesterschaft durch Reichtum zu überragen hatte.

4. Die „gewöhnlichen" Priester[1].

Dieser priesterlichen Aristokratie steht die Menge der Priesterschaft gegenüber. Die Priesterschaft bildete eine festgeschlossene Stammesgemeinschaft innerhalb des jüdischen Volkes, die ihren Stammbaum auf Aaron zurückführte und innerhalb deren sich die Priesterwürde vererbte. Sie war durch eine altüberlieferte Gliederung in Priesterstämme geordnet. Schon im Jahre 445 a., bei der feierlichen Unterzeichnung des Gesetzes, werden 21 Priesterstämme (Dienstklassen) aufgezählt[2]. Im vierten Jahrhundert, gegen Ende der Perserzeit, ist eine zweite Liste entstanden, die 22 nennt; fünf ältere sind verschwunden, sechs neue hinzugekommen[3]. Erstmalig im ersten Buch der Chronik werden 24 Priesterklassen genannt, wieder sind 12 alte Stämme verschwunden, 14 neue aufgetaucht[4]; aus der Tatsache, daß der Priesterstamm J^ehōjārībh, dem die Makkabäer angehörten[5], 1. Chr. 24, 7 an erster Stelle genannt wird, während er Neh. 10, 3—9 ganz fehlt, Neh. 12, 1—7. 12—21 an untergeordneter Stelle auftaucht, ergibt sich, daß diese dritte Liste erst in der Makkabäerzeit redigiert sein kann[6]. Die Einteilung der Priesterschaft in 24 Priesterstämme, deren jeder der Reihe nach eine Woche von Sabbath zu Sabbath[7] in Jerusalem Dienst tat, weshalb die Stämme auch Wochenabteilungen genannt werden, war die zur Zeit Jesu herrschende Ordnung[8]; die 24 Priesterstämme umfaßten die gesamte Priesterschaft, die über Judäa und Galiläa[9] hin verstreut lebte. Der einzelne Priesterstamm (Wochenabteilung)[10] zerfiel in 4—9 Priestergeschlechter, die abwechselnd an den 7 Tagen der Dienstwoche ihrer Wochenabteilung amtierten (Tagesabteilungen)[11]. Ein Bei-

1 Kōhēn hādhjōṭ. 2 Neh. 10 3—9. 3 Neh. 12 1—7; 12—21. 4 1. Chr. 24 1—19. 5 1. Makk. 2 1; 14 29. 6 Auch die S. 50 zitierte Tos.-Stelle zeigt, daß die Einteilung von 1. Chr. 24 7 ff., die die Priesterklasse Jehōjārībh an die erste Stelle rückt, jungen Datums sein muß. 7 c. Ap. II 8 § 108; ant. VII 14 7 § 365; Lk. 1 8. 8 ant. VII 14 7 § 365 f.; vita 1 § 2; Tos. Ta'an. II 1 216 (Par., s. S. 50 Anm. 2); Lk. 1 5. 8; Midhr. HL. 3 12 zu 3 7 (40a 31) u. ö. 9 Priester in Galiläa: Schīḥīn in Galiläa: j. Ta'an IV 69a 53; Sepphoris: S. 54 Anm. 4; Tos. Soṭa XIII 8 319 || j. Joma VI 43c 58 || b. Joma 39a; Schlatter, Geschichte Israels[3], Stuttgart 1925, S. 136; Büchler, Die Priester und der Kultus, Wien 1895, S. 196—202. 10 mišmār (Wache); Josephus vita 1 § 2: *ἐφημερίς, πατριά;* Lk. 1 5. 8: *ἐφημερία.* 11 bēth 'ābh; Josephus vita 1 § 2: *φυλή.* Merkwürdiger Weise verwendet der griechische Sprachgebrauch des Josephus irreführende Bezeichnungen, wenn er die Wochenabteilung als „Tagesabteilung" *(ἐφημερίς)* bezeichnet, dagegen die Tagesabteilung mit dem umfassenden Ausdruck „Stamm" *φυλή*

spiel für diese Gliederung war uns bereits[1] in Gestalt der Tagesabteilung Bēth ḥašmōnai, die zu der Wochenabteilung Jehōjārībh gehörte, begegnet. An der Spitze der Wochenabteilung stand der rōš ha-mišmār, an der Spitze der Tagesabteilung der rōš bēth 'ābh[2]. Somit ergibt sich das Bild einer Einteilung der Gesamtpriesterschaft in 24 Wochenabteilungen, die ihrerseits in etwa 156 Tagesabteilungen zerfielen.

Die Schilderung der Tätigkeit der Priester im Kultus gehört in den V. Teil der Gesamtarbeit (Kultus und Religion); wohl aber gehört in unseren, die gesellschaftliche Gliederung der Priesterschaft behandelnden Zusammenhang die Frage nach der Zahl der jüdischen Priester. Eine phantastische Übertreibung des Talmud behauptet, die kleinste Wochenabteilung, die in Schīḥīn in Galiläa ihren Sitz hatte, habe allein etwa 85000 junge Priester hervorgebracht[3]; umgekehrt beziffert Hekatäus (um 312 a.)[4] die Priesterschaft auf nur 1500 Glieder[5]. Aber auch diese Zahl kommt nicht in Frage, weil, wie Büchler[6] recht gesehen haben wird, hier nur die in Jerusalem wohnhaften Priester gemeint sein dürften[7]; dazu stimmt nämlich die Angabe Neh. 11, 10—19, wonach sich in Jerusalem 445 a. 1192 Priester ansiedelten[8]. Brauchbar dagegen ist die Angabe des in den letzten Jahrzehnten des ersten vorchristlichen Jahrhunderts verfaßten Briefes des Pseudo-Aristeas, wonach bei seinem Besuche im Tempel 700 Diensttuende anwesend waren, „dazu eine große Menge von solchen, die die Opfer darbringen"[9]. Er wird mit der Zahl 700 die Gesamtheit der

belegt. Die Zahl der Tagesabteilungen einer Wochenabteilung gibt Tos. Ta'an. II 1—2 216 mit 4—9, j. Ta'an. IV 68a 14 mit 5—9 an.

1 S. 49. 2 S. 21 ff. 3 j. Ta'an. IV 69a 53. 4 Die Stelle dem angeblichen Pseudo-Hekatäus (erstes Jahrhundert vor Chr.) zuzuschreiben, ist unmöglich. Wie sollte ein Mann aus dieser Zeit auf die geringe Zahl von 1500 Priestern gekommen sein? 5 Josephus, c. Ap. I 22 § 188. 6 Die Priester und der Kultus, S. 48 ff. 7 Hekatäus sagt: „Die Gesamtzahl der Priester der Juden, die den Zehnten der Erträge erhalten und die öffentlichen Angelegenheiten verwalten, beträgt, wenn es hochkommt, 1500." Außer der kleinen Zahl führt auf Jerusalem auch die Erwähnung der Verwaltungstätigkeit. 8 Die Zahlen stimmen sehr gut zueinander; das angesichts des mehr als 100 jährigen Zwischenraumes relativ geringe Wachstum der Zahl der Jerusalemer Priester erklärt sich, wenn man bedenkt, daß mit dem Anwachsen des jüdischen Gemeinwesens für manche Geschlechter der Antrieb gegeben war, auf das Land zu ziehen (vgl. Neh. 11 2); so leben die Priester vom Stamm Jehōjārībh nach Neh. 11 10 in Jerusalem, 1. Makk. 2 1. 18—20. 70 13 25 dagegen leben sie zum Teil in Mōdhī'īm. 9 § 95.

Priester und Leviten der diensttuenden Wochenabteilung meinen, mit den hinzuzuzählenden Opfernden dagegen die diensttuenden Glieder der Tagesabteilung. Somit führt seine Angabe auf eine Gesamtpriesterschaft von ca. 750 × 24 = 18000 Priester und Leviten. Diese Zahl steht in einem Vertrauen erweckenden Verhältnis zu alttestamentlichen Angaben. Nach Esra 2, 36—39 = Neh. 7, 39—42 kehrten mit Serubabel und Josua vier Priestergeschlechter mit 4289 Männern zurück, ferner (Esra 2, 40 f.; Neh. 7, 43 ff.) 74 Leviten und 128 (Neh. 148) Sänger und 139 (Neh. 138) Torwächter, also 4630 (Neh. 4649) Priester und Leviten. Daß die Zahl der Leviten so klein ist, erklärt sich aus den geschichtlichen Verhältnissen; die durch das Deuteronomium zu Leviten degradierten Höhenpriester zeigten begreiflicher Weise zunächst keine Lust, zurückzuwandern, und sind erst allmählich nach Palästina zurückgekehrt. In spätere Zeit führt 1. Chr. 12, 24 ff., wo über 3700 Priester und 4600 Leviten genannt werden[1]. Das Anwachsen der Zahl der Leviten erklärt sich daraus, daß in der Zwischenzeit die Sänger und Torhüter, die noch Esra 2, 41—58 von den Leviten unterschieden werden, zu Leviten gemacht worden waren und daß mittlerweile eine starke Rückwanderung von ehemaligen Hohenpriestern aus Babylonien erfolgt sein wird. Das Sinken der Zahl der Priester dagegen wird sich daraus erklären, daß ein großer Teil der Esra 7 36 ff. Par. zu den Priestern gezählten Familien in unserer Liste den Leviten zugerechnet wird. Stellt man den Zwischenraum zwischen der Abfassung der Chronik (vor 300 a.) resp. zwischen der im Anfang der Makkabäerzeit erfolgten Redaktion der Chronik[2] und der Abfassung des Aristeasbriefes (etwa 20 vor Chr.) in Rechnung, so wird man das Verhältnis der Zahlen für die Gesamtpriesterschaft, 8300 : 18000, für durchaus glaubhaft halten müssen.

Es sei noch eine zweite Berechnung zur Ermittlung der Zahl der Gesamtpriesterschaft angestellt. Nach Joma II 1–5 wurden am Morgen des gewöhnlichen Diensttages in vier mit Unterbrechungen stattfindenden Verlosungen 1 + 13 + 1 + 9 = 24 Dienstleistungen verlost; es wurden auf diese Weise die Priester bestimmt, die bei der Vorbereitung und Darbringung des täglichen Gemeindemorgenopfers — bestehend aus dem Räucheropfer, dem

1 Dagegen ist 1. Chr. 23, 3—5 : 38000 Leviten unbrauchbare Übertreibung. 2 S. 60.

Brandopfer in Gestalt eines Lammes, dem Speisopfer, dem Pfannenbackopfer des Hohenpriesters und dem Trankopfer — mitzuwirken hatten. Zu diesen 24 Dienstverrichtungen kamen noch drei weitere[1], die nicht ausgelost wurden, sodaß es im ganzen 27 waren. Die gleichen Opfer wurden am Abend wiederholt. Am Abend scheint die Reinigung des Brandopferaltars weggefallen zu sein, für die ein Priester am Morgen zu sorgen hatte; aber dieser Ausfall wurde dadurch ausgeglichen, daß am Abend ein zweiter Assistent für das Räucheropfer bestimmt wurde; außerdem wurden am Abend zwei weitere Priester benötigt, die die Holzscheite zum Brandopferaltar trugen[2]. Es ergeben sich mithin für das Gemeindeabendopfer 27 + 2 = 29 Dienstleistungen. Nun konnte zwar wahrscheinlich ein Priester bei den Verlosungen und Dienstverteilungen zu mehreren Dienstleistungen an einem Tage bestimmt werden, (wenn auch die Annahme kaum berechtigt ist[3], daß die am Morgen vollzogene Verlosung auch für das abendliche Opfer Gültigkeit hatte), sodaß nicht ohne weiteres aus den genannten Zahlen

1 Bei der Darbringung des Räucheropfers hatten zwei Priester dem hierzu Ausgelosten (vgl. Lk. 1, 9) Hilfsdienste zu leisten. Der eine brachte auf silberner Schaufel glühende Kohlen vom Brandopferaltar zu dem im Heiligen des Tempels befindlichen Räucheraltar (Tam. V, 5; VI, 2; VII, 2); der andere nahm dem räuchernden Priester das Becken ab, in dem bis zum Vollzug der Räucherung die Schale mit dem Räucherwerk gelegen hatte (Tam. VI, 3; VII, 2). Den zweiten Assistenten wählte sich der Priester, der das Räucheropfer darzubringen hatte, selbst aus (Tam. VI, 3). Hinsichtlich des ersten Assistenten liegt eine doppelte Überlieferung vor. R. Jehūdhā (bhän 'Äl'ai, um 150 p.) behauptet, daß ihn der das Räucheropfer darbringende Priester ebenfalls selbst ausgewählt habe (Tos. Joma I 11 181). Anders der Traktat Tāmīdh, wo der erste Assistent als „derjenige, der (bei der Dienstverteilung) die Schaufel gewonnen hat" bezeichnet wird (V, 5; VI, 2); damit wird der erste Assistent mit demjenigen Priester gleichgesetzt, der bei der ersten der vier Verlosungen zur Reinigung des Brandopferaltars ausgelost worden war (vgl. Tam. I, 4). Die Differenz der Aussagen erklärt sich daraus, daß der Brandopferaltar nur einmal täglich, nämlich am Morgen, gereinigt wurde. In der Tat schildert der Traktat Tāmīdh den Morgengottesdienst, während R. Jehūdhā offensichtlich den Nachmittagsgottesdienst vor Augen hat: nur nachmittags war es nötig, daß ein Priester gebeten wurde, als erster Assistent beim Räucheropfer zu fungieren, da nachmittags das Amt der Reinigung des Brandopferaltars nicht verlost wurde. — Ferner bliesen zwei Priester silberne Trompeten während der Pausen des Levitengesanges, der beim Trankopfer einsetzte, mit dem die Tāmīdhdarbringung abschloß (Tam. VII, 3). Es kamen also am Morgen drei, am Abend vier Priester zu den durch das Los bestimmten hinzu. 2 Joma II, 5. 3 S. Anm. 1.

gefolgert werden darf, daß an jedem Tage 27 + 29 = 56 verschiedene Priester beschäftigt waren. Immerhin aber gibt die Nachricht, daß diejenigen Priester der diensttuenden Tagesabteilung, auf die am Morgen das Los nicht gefallen war, dienstfrei waren und die heiligen Gewänder auszogen[1], das Recht zu dem Schlusse, daß im allgemeinen über 30 Priester zu einer Tagesabteilung gehörten.

Nun ist aber zu beachten, daß die Sabbathe und Festtage ein erheblich größeres Aufgebot an Priestern erforderten als die gewöhnlichen Tage, da an ihnen außer dem eben besprochenen morgendlichen und abendlichen Brandopfer (Tāmīdh, das „Beständige", genannt) weitere Gemeindeopfer hinzukamen, deren Zahl am ersten Tage des Laubhüttenfestes ihren Höhepunkt erreichte. Von den drei Wallfahrtsfesten ist in unserem Zusammenhang abzusehen, da wir wissen, daß an diesen Festen alle 24 priesterlichen Wochenabteilungen in Jerusalem waren und die dienstfreien Abteilungen zur Unterstützung der diensthabenden Wochenabteilung herangezogen wurden[2]. Auch von den übrigen Festtagen — Neumonde, Neujahr, Versöhnungstag — sei abgesehen, da mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß an diesen Tagen die diensthabende Tagesabteilung von den übrigen Tagesabteilungen ihrer Wochenabteilung unterstützt wurde. Wir beschränken uns auf den Sabbath. Am Sabbath wurden außer dem Morgen- und Abend-Tāmīdh zwei weitere Lämmer als Gemeindeopfer dargebracht, deren Schlachtung und Blutsprengung je einen, deren Darbringung je acht Priester erforderte[3]; außerdem wurden am Sabbathmorgen bei der vierten Verlosung zwei weitere Priester ausgelost[4], die in Verbindung mit 6 assistierenden Priestern die beiden Weihrauchschalen auf dem Schaubrottisch und die 12 Schaubrote erneuerten[5]. Wir sehen, daß am Sabbath 28 weitere Dienstleistungen zu den täglichen hinzukommen.

Zu den bisher aufgeführten Gemeindeopfern kommt die große Zahl der täglich darzubringenden Privatopfer; sie zerfielen in Brandopfer, Sündopfer, Schuldopfer und Mahlopfer. Bei diesen Opfern, die der einzelne Israelit selbst zu bezahlen hatte, während die Gemeindeopfer nach herrschender pharisäischer Auffassung durchgängig aus den Tempelgeldern bestritten wurden, fand keine Auslosung der Dienstleistungen statt, vielmehr durften die Laien

1 Tam. V 3. 2 Sukka V 7. 3 Die Zahlen ergeben sich aus Joma II 3—5. 4 Joma II 5. 5 Men. XI 7.

auf Grund von Lev. 1 5 das Schlachten[1], ferner das Enthäuten und Zerlegen der Tiere[2] selbst vornehmen und es stand im Belieben der Priester, wer von ihnen die Darbringung übernehmen wollte[3]. Die Größe der Zahl der im Tempel dargebrachten Privatopfer kann man sich an Hand der Tatsache vergegenwärtigen, daß wiederholt im Jerusalemer Tempel Hekatomben dargebracht worden sind[4]; es ist anzunehmen, daß die diensttuende Tagesabteilung in solchen Fällen bei der Darbringung der Privatopfer von den übrigen Tagesabteilungen ihrer Wochenabteilung unterstützt wurde. Wenn wir das Material überblicken, werden wir — in erster Linie an der Hand der Angaben über die Zahl der täglichen Dienstleistungen bei der Darbringung der Gemeindeopfer — keinesfalls zu hoch greifen, wenn wir vorsichtig die Zahl der Priester einer Tagesabteilung auf durchschnittlich 50 schätzen. Das ergibt, da die Wochenabteilung durchschnittlich 6 Tagesabteilungen[5] umfaßte, eine Durchschnittsstärke von 300 Priestern für die Wochenabteilung. Diese Zahl wird, wie ich nachträglich sehe, bestätigt durch Angaben wie diese, daß, wenn der Vorhang vor dem Heiligen von einer Verunreinigung betroffen wurde, er in ein Tauchbad gesenkt werden mußte, wozu 300 Priester benötigt worden seien[6] oder wie diese, daß einmal 300 Priester an dem goldenen Weinstock über dem Eingang zum Heiligen beschäftigt gewesen seien[7]. Beide Angaben gehen auf bestunterrichtete Gewährsleute zurück: die erste auf Schim'ōn, den Sohn des Tempelobersten[8], die andere auf R. 'Äl'āzār bän Çādhōq, der zur Zeit des Tempelbestandes als Priester, Schriftgelehrter und Kaufmann in Jerusalem lebte[9]; die Zahl 300 ist also keinesfalls erfunden. Wir haben in ihr die ungefähre Durchschnittsstärke einer Wochenabteilung zu sehen, womit sich unsere Berechnung bestätigt. Da es 24 Wochenabteilungen gab, beziffert sich die Gesamtzahl der

1 Z^ebh. III 1; b. Z^ebh. 32^a; Siphra Lev. zu Lev. 1 5 (4^b 14 32) [Bill. II 193]. — Die Belege für Laienschlachtung am Passahfeste habe ich J. J. I 90 f. gegeben. 2 Joma II 7. 3 Jōma II 7. 4 ant. XVI 2 1 § 14 (Marcus Agrippa, Herbst 15 a.); XV 11 6 § 422 (Herodes, 10 a.); Philo, leg. ad Caium 45 § 356 ed. C.—W. VI 220 16 (drei Hekatomben im Laufe der Regierung Caligula's); Lev. R. 3 5 zu 1 16 (9^a 5); Orac. Sib. III 576. 626. 5 s. S. 21 Anm. 5. 6 Sch^eq. VIII 5. 7 Mid. III 8. 8 Sch^eq. VIII 5 (ed. Talmud jer. Venedig 1523); M^en. XI 9: (v l. + Rabbī) Schim'ōn bän ha-sāghān. — b. Ḥull. 90^b: Rabbī Schim'ōn ha-sāghān. Die letztere Lesart ist als die schlechter bezeugte und unwahrscheinlichere zu verwerfen. 9 J. J. II A 28. 30. 60 f.

Priester auf 24 × 300 = **7200 Priester.** Hierzu kommt die Zahl der Leviten.

Die Zahl der, wie wir noch sehen werden, ebenfalls in 24 Abteilungen eingeteilten Leviten war auch beträchtlich. Nach Josephus wären 200 Mann zum abendlichen Schließen der Tempeltore nötig gewesen[1]; die Zahl dürfte die Gesamtzahl der im Rahmen einer Wochenabteilung beschäftigten levitischen Torhüter und Tempelwächter umfassen. Zu diesen Tempelwachen kamen die levitischen Sänger und Musikanten, deren Zahl ebenfalls recht groß gewesen ist und die wir, da 1. Chr. 23, 5 die Zahl der levitischen Torhüter und Sänger als gleich groß überliefert wird, ebenfalls auf 200 zu beziffern haben. Somit werden wir auf rund 400 × 24 = 9600 Leviten geführt. Daß diese Zahlen von 7200 Priestern und 9600 Leviten das Richtige treffen, dafür ergibt eine Nachprüfung des Verhältnisses der beiden Gruppen an der Hand der Zahlen von 1. Chr. 12, 24 ff. einen schlagenden Beweis. Dort wurden, wie wir S. 62 sahen, 3700 Priester und 4600 Leviten genannt; die Leviten haben also die Priester an Zahl überragt, nachdem sie anfänglich nach dem Exil stark in der Minderheit gewesen waren. Und zwar stehen Priester und Leviten nach dem ersten Chronikbuch im Verhältnis von 37 : 46. Überträgt man dieses Verhältnis auf die 9600 Leviten, so erhält man die Zahl $\frac{9600 \times 37}{46} = 7722$ Priester, also annähernd die Zahl 7200, die wir auf völlig anderem Wege gewonnen hatten. Erinnern wir uns endlich, daß wir auf Grund der Angaben des Aristeas-Briefes auf eine Gesamtpriesterschaft von 18000 Priestern geführt worden waren (S. 62), während unsere zweite Berechnung 7200 + 9600 = 16800 ergab, so werden wir für unser Ergebnis die auf diesem schwierigen Gebiete und an der Hand der heute verfügbaren Quellen überhaupt erreichbare geschichtliche Sicherheit in Anspruch nehmen dürfen. Zur Zeit Jesu hatten die Juden eine Gesamtpriesterschaft von rund 18000 Priestern und Leviten[2].

1 c. Ap. II_9 § 119. 2 Zu einem ähnlichen Resultat kommt auf anderem Wege L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, Nordhausen 1857 S. 193. Er beziffert die Gesamtpriesterschaft auf 24 000 auf Grund a) der Stelle j. Ta'an. IV 67[d] 46 (Bar.): die (Laien-)Standmannschaft Jerusalems betrug 24000, die Jerichos 12000; b) des unechten, einem Consul Marcus zugeschriebenen Briefes über die Feier des Versöhnungstages, wo von 24000 Priestern

Absichtlich erst jetzt zitiere ich eine Josephusstelle, die wegen ihrer Undurchsichtigkeit umstritten ist, über deren Zuverlässigkeit aber nunmehr schwerlich Zweifel möglich sein dürften. In einer nur lateinisch erhaltenen Stelle seiner Schrift gegen Apion sagt er nämlich folgendes[1]: „Es gibt nämlich 4 Stämme der Priester und jeder dieser Stämme umfaßt 5000 Mann, jedoch haben sie nur an einzelnen Tagen Dienst und nach diesen werden sie abgelöst". Es ist richtig, daß die letzten Worte von den Wochenabteilungen reden und der Gedanke liegt nicht fern, hinter der „vier" eine Textverderbnis zu vermuten und anzunehmen, ursprünglich habe 24 dagestanden und Josephus habe — eine seiner Übertreibungen — seiner Leserschaft zugemutet, ihm zu glauben, es habe 120000 Priester gegeben[2]. Aber unser Ergebnis mahnt zur Vorsicht und warnt davor, die Zahl von $4 \times 5000 = 20000$ so rasch abzutun. Unmöglich ist es jedenfalls nicht und der Ausdruck „Stamm", den Josephus sonst nicht für die Wochenabteilung gebraucht, bestärkt darin, anzunehmen, daß Josephus an unserer Stelle eine Vierteilung der Priesterschaft vor Augen hat. Tos. Ta'an. II 1 216 schildert nämlich, wie angeblich die vier nach Esra-Nehemia[3] aus dem Exil zurückgekehrten Priesterabteilungen durch Jerusalemer Propheten in 24 Wochenabteilungen zerlegt worden seien, worauf dann durch das Los 4 Gruppen zu je 6 Wochenabteilungen gebildet worden seien. Diese Angabe läßt vermuten, daß die alte Vierteilung der Priesterschaft sich in der priesterlichen Tradition als Einteilungsschema der Gesamtpriesterschaft bis in das erste nachchristliche Jahrhundert erhalten hat. Ist das richtig, dann bietet die sich aus der Josephusstelle ergebende Zahl 20000 eine erneute Bestätigung unseres Ergebnisses.

Daß die Kenntnis der Zahl der Priesterschaft für die Schätzung der jüdischen Bevölkerung Palästinas zur Zeit Jesu nicht ohne Bedeutung ist, sei wenigstens anhangsweise bemerkt. Mit Frauen und Kindern sind die Priester und Leviten auf etwa 50000 bezw. 60000 anzusetzen. Die mit Josua und Serubabel aus dem Exil

die Rede ist; c) der sofort zu besprechenden Stelle c. Ap. II_8 § 108. — Büchler errechnet auf Grund von c. Ap. II_8 § 108 und Pseudo-Arist. § 95: 20000 Priester (Die Priester und der Cultus, Wien 1895, S. 49 f.).

1 c. Ap. II_8 § 108. 2 Sch. II 288 f. Demnach wäre zu lesen tribus quattuor (scil. viginti). 3 Nach Esra 2 36–39 = Neh. 7 39–42 kehrten mit Serubabel und Josua vier Priesterstämme aus dem Exil zurück. Noch zur Zeit von Esra 10 18–22 bildeten diese vier Stämme die Gesamtpriesterschaft.

heimkehrenden Priester und Leviten haben rund ein Zehntel der Gesamtzahl der Gemeinde ausgemacht[1], ein durchaus glaubhaftes Verhältnis. Demnach hat Palästina zur Zeit Jesu eine jüdische Bevölkerung von 10×50000 (60000) = etwa 5/600000 gehabt, eine Zahl, die, wie mir scheint, glaubwürdiger ist, als die vielfach angenommene[2] Million; das heutige Palästina hat nach den offiziellen Daten der britischen Mandatsregierung[3] für 1926: 865000 Einwohner, wobei aber Transjordanien, Samaria und weitere Gebiete eingeschlossen sind, die zur Zeit Jesu überwiegend oder ausschließlich mit Nichtjuden besiedelt waren und wobei 103000 wandernde Beduinen mitgezählt sind. Die Annahme von einer Million Juden in Palästina zur Zeit Jesu würde also voraussetzen, daß Palästina zur Zeit Jesu doppelt so dicht besiedelt war, als es heute ist. Das ist höchst unwahrscheinlich. Eine jüdische Bevölkerung von 5/600000 dagegen entspricht der heutigen Besiedelungsdichte Palästinas[4]. Womit sich die errechnete Zahl einer Gesamtpriesterschaft von 18000 (ohne Frauen und Kinder) nochmals und endgültig bestätigt.

Aller 24 Wochen und außerdem an den drei Wallfahrtsfesten zog eine jede priesterliche Wochenabteilung in einer Durchschnittsstärke von 325 Priestern und 400 Leviten samt einer Gruppe von Laienvertretern ihres Bezirkes geschlossen[5] hinauf nach Jerusalem, um von einem Sabbath bis zum nächsten Dienst zu tun. Feierlich wurden die Tempelschlüssel und die 93 Opfergeräte von der abgelösten Abteilung übergeben[6]. In dieser Weise ist auch die Wochenabteilung Abia, die als die achte gezählt wurde, in den letzten Jahren der Regierung des Herodes vom

1 Esra 2 36—42 verglichen mit 2 64 (= Neh. 7 39—42; 66). 2 z. B. Knopf-Weinel, Einführung in das Neue Testament[2], Gießen 1923, S. 182 „bei günstigster Schätzung, das ostjordanische Land eingerechnet, keine volle Million Juden“. 3 ZDPV 51 3 (1928) S. 238. 4 Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums[4], Leipzig 1924, I S. 12 rechnet zutreffend auf Palästina zur Zeit Jesu etwa 500000 Juden. 5 Vgl. Bik. III 2 den Bericht über den Zug zur Überbringung der Erstlinge nach Jerusalem: jeweils die gesamte Bevölkerung des Bezirkes einer priesterlichen Wochenabteilung zog dabei geschlossen nach Jerusalem. — Lc. 10 31—32 handelt es sich vielleicht um Nachzügler, wenn die Annahme richtig ist (S. 9 Anm. 1), daß der Priester und der Levit zum Dienst nach Jerusalem zogen. 6 c. Ap. II 8 § 108.

Berglande Judäas[1] zum Tempel gezogen, als der Priester Zacharias am Tage des Dienstes seiner Tagesabteilung das bevorzugte Amt der Darbringung des Räucheropfers — wahrscheinlich beim Abend-tāmīdh — erhielt[2], und dabei das Gesicht im Heiligen hatte.

Die kultischen Funktionen der Priester waren also auf rund zwei Wochen im Jahr und die drei Wallfahrtsfeste beschränkt. 10—11 Monate (je nach der Entfernung ihres Wohnsitzes von Jerusalem nahm die fünfmalige Hin- und Rückwanderung mehr oder weniger Zeit in Anspruch) lebten die Priester in ihrer Heimat und hier hatten sie nur ganz gelegentlich priesterliche Tätigkeit auszuüben, beispielsweise, wenn sich ein genesener Aussätziger einfand, um sich vom Priester des Ortes für rein erklären zu lassen[3], ehe er nach Jerusalem ging, wo er nach Darbringung des vorgeschriebenen Reinigungsopfers endgültig für rein erklärt wurde. Nun aber waren die Einkünfte der Priester aus den Zehnten und sonstigen Abgaben keineswegs derart, daß sie das Jahr hindurch ein untätiges Leben hätten führen können[4]. Vielmehr waren die Priester darauf angewiesen, in der Heimat einen Beruf, meist ein Handwerk, auszuüben. Tausend Priester ließ Herodes im Zimmermanns- und Steinmetzhandwerk unterweisen und verwendete sie während des Tempelneubaues im Priester-Vorhof und beim Bau des Tempelhauses, weil kein Nichtpriester hier Zutritt hatte[5]; ein priesterlicher Steinmetz, Phanni, war uns schon begegnet[6]; der Priester Rabbi 'Äl'āzār bän Çādhōq betrieb Handel in Jerusalem, offenbar mit Öl[7]; ein Jerusalemer Priester, dessen Sohn Zekharjā uns noch begegnen wird, war Fleischer in der heiligen Stadt[8]; der Priester 'Äl'āzār bän 'Azarjā betrieb Viehzucht im Großen; endlich wird von einer größeren Zahl von Priestern, die Schriftgelehrte waren, noch zu reden sein. Vielerorts wirkten Priester — wohl meist ehrenamtlich — in lokalen Richterkollegien mit, teils zog man sie aus Achtung vor dem

1 Lk. 1_{39} *εἰς πόλιν Ἰούδα* halte ich mit Torrey, Harv. Theol. Rev. 1924, 83 ff. für Übersetzungsirrtum, entstanden aus der versehentlichen Wiedergabe von medhīnā mit „Stadt" statt „Provinz". 2 Lk. 15. 8. 9. Daß es sich um das Nachmittagsopfer handelte, legt Lk. 1_{10} verglichen mit A. G. 3_1 nahe. 3 Mth. 8_4; Lk. 17_{14}. Daß der Aussätzige sich zunächst am Ort dem Priester zu zeigen hatte, steht Tos. Negh. VIII2 628 || j. Soṭa II 18a 11; ferner Siphra zu Lev. 14_3 (34c 135_{20}) u. ö. 4 J. J. II A S. 23—24. 5 ant. XV 11 2 § 390. 6 S. 53 Anm. 4. 7 Tos. Beça III_8 205. Daß er mit Öl handelte, läßt der Vergleich dieser Stelle mit b. Beça 29a (Bar.) annehmen. 8 Keth. II_9; s. u. S. 85.

Priesterstand hinzu[1], teils, soweit die Priester schriftgebildet waren, um schriftgelehrter Bildung willen[2], teils endlich um der biblischen Vorschrift zu genügen: bei Verhandlungen über Schätzungsgelübde hatte beispielsweise, der biblischen Vorschrift entsprechend, die die Schätzung dem Priester übertrug, regelmäßig ein Priester im Gerichtshof zu sitzen[3], um das Interesse des Tempels wahrzunehmen, dem der Gegenwert des Gott (d. h. dem Tempel) Angelobten zufiel[4]. Daß es auf dem Lande neben Priestern mit so tiefgründiger Schriftbildung wie Zacharias[5], denen man mit Vorliebe, wie Philo berichtet, in den Synagogen Gesetzes-Vorlesung und -Auslegung übertrug[6], auch solche gab, die ungebildet waren[7], ist verständlich. Daß zwischen der großen Menge der Priester und den zumeist der priesterlichen Aristokratie angehörenden Oberpriestern tiefgreifende Gegensätze bestanden, hatten wir bereits erwähnt[8]. Es überrascht daher nicht, daß die Menge der Priester zusammen mit den jugendlichen Heißspornen der Aristokratie, aber im Gegensatz zur übrigen vornehmen Priesterschaft[9], sich bei Ausbruch des Aufstandes gegen die Römer 66 p. der Sache des Volkes anschloß.

5. Die Leviten (Clerus minor).

Die Leviten, die Nachkommen der durch das Deuteronomium depossedierten Höhenpriester, bildeten den niederen Klerus. In der Theorie galten sie für Nachkommen Levis, eines der zwölf Stammväter Israels; ihr Verhältnis zu den Priestern war dabei so gedacht, daß diese als die Nachkommen des Leviten Aaron die bevorzugte Kaste innerhalb der Nachkommen Levis bildeten,

1 c. Ap. II 21 § 187. 2 b. Joma 26 a. – Auf Grund von alttestamentlichen Stellen, wie Dt. 17 9 ff.; 21 5; Ez. 44 24; 1. Chr. 23 4 vgl. 26 29; Sir. 45 17, wonach der Priesterstand die Richter stellte, ist es durchaus wahrscheinlich, daß man auch später noch gern Priester zu Richtern machte. Entscheidend aber wurde für die Befähigung zum Richteramte in den letzten Jahrhunderten vor der Tempelzerstörung die schriftgelehrte Bildung. 3 Sanh. I 3; auf Grund der Vorschrift Lev. 17 12. 4 Im Unterschied von der „Bannung" (ḥērām), bei der das Angelobte in natura ausgeliefert werden mußte. 5 Lk. 1 67—80. 6 Eusebius, praep. evang. VIII 7 12—13 zitiert die Philo-Stelle. 7 b. j. IV 3 8 § 155 behauptet Josephus, Phanni, der von den Zeloten ausgeloste Hohepriester, sei derart verbauert gewesen, daß er nicht einmal genau gewußt habe, was es um das hochpriesterliche Amt eigentlich sei. 8 S. 39 f. 9 b. j. II 17 2 ff. § 408 ff.

während die legitimen Hohenpriester als die Nachkommen des Aaroniten Çādhōq die bevorzugte Kaste innerhalb der Priesterschaft bildeten. Die Leviten standen also unter den Priestern im Rang als Clerus minor und hatten als solcher keine Verwendung beim Opferdienste selbst, sondern lediglich die Ausübung der Tempelmusik und die Verrichtung der niederen Tempeldienste zu versehen. Charakteristisch für ihre Stellung ist vor allem, daß ihnen, ebenso wie jedem Laien, das Betreten des Tempelgebäudes und der Zutritt zum Altar bei Todesstrafe verwehrt war[1].

Ungefähr 10000 an der Zahl[2], waren die Leviten ebenso wie die Priester in 24 Dienstabteilungen eingeteilt[3], die sich wöchentlich im Dienst ablösten und deren jede einem Führer unterstand[4]. Am Tempel gab es vier ständige levitische Beamte, wie wir gesehen haben[5], nämlich zwei Oberaufseher der levitischen Musikanten, Obermusikmeister und Chordirigent, und zwei Oberaufseher der Tempeldiener, Obertorschließer und Büttel (früher: Aufseher für die Feststräuße des Laubhüttenfestes genannt), — entsprechend der Teilung der Leviten in Musikanten und, an Zahl etwa gleich viele[6], Tempeldiener.

Die Sänger und Musikanten bildeten die Oberschicht unter den Leviten; nur bei ihnen war Nachweis der makellosen Abstammung erforderlich, wenn sie zum Amt zugelassen werden wollten[7]; sie hatten bei dem täglichen Morgen- und Abendgottesdienst und bei sonstigen festlichen Gelegenheiten die musikalische Begleitung, Vokal- und Instrumental-Musik, auszuüben. Beim täglichen Gottesdienst standen der Leiter des Levitengesanges und die levitischen Musikanten und Sänger[8], am Passah- und Laubhüttenfest auch 2—12 Rohrflötenbläser[9], auf einer Estrade, die die Grenze zwischen dem Priester- und dem Israeliten-Vorhofe bildete. eine Elle über dem Israelitenvorhof, 1 1/2 Ellen unter dem Priestervorhof[10]; bei den zum Laubhüttenfest gehörenden nächtlichen Freudenveranstaltungen sang ein gewaltiger Levitenchor auf den 15 vom Frauen- zum Israeliten-Vorhofe führenden Stufen[11]. Niemals

1 Num. 18 3; Num. R. 7 8 zu 5 2 (37 a 16). 2 s. S. 66. 3 ant. VII 147 § 367; Ta'an. IV 2; Tos. Ta'an. IV 2 219. 4 1. Chr. 15 4–12. 5 S. 31 f. 6 s. S. 66. 7 Siehe im nächsten Abschnitt: Die Erblichkeit der Priesterwürde S. 79 f. 8 'Ar. II 6. Es sollten nicht weniger als 12 Sänger sein. 9 'Ar. II 3–4; Sukka V 1; Tos. 'Ar. I 15. 10 Mid. II 6; b. j. V 5 6 § 226. 11 Sukka V 4.

aber standen die levitischen Musikanten auf dem den Priestern allein vorbehaltenen Priestervorhof, der das Tempelgebäude barg; nur bei der Darbringung eines Opfers durften sie den Priestervorhof, wie jeder Laie, betreten[1].

Die Tempeldiener hatten die niederen Küsterdienste zu verrichten, die zunächst in allerlei Dienstleistungen beim Kultus bestanden. So hatten sie den Priestern beim An- und Ausziehen der Priestergewänder zu helfen: „man übergab sie (die bei der Verlosung der Dienstleistungen leer ausgegangenen und daher dienstfreien Priester) den ḥazzānīm (Tempeldienern), damit die ihnen die (linnenen, weißen) Talare auszögen"[2]; auch sonstige Hilfsleistungen hatten sie zu tun, wie die Herbeischaffung des Gesetzbuches an den Festtagen für die Schriftlektion[3], die Aufschichtung der Feststräuße an einem Laubhüttenfest, dessen erster Tag auf einen Sabbath fiel[4]. Sodann hatten die Tempeldiener die Reinigung des Tempels zu besorgen[5], wieder mit Ausnahme des Priestervorhofes, den die Priester selbst zu reinigen hatten[6], da die Leviten ihn nur bei der Darbringung eines Opfers betreten durften[7]. Leviten bildeten endlich die Tempelpolizei. Am ausführlichsten berichtet Philo über ihre Funktionen: „Von ihnen (den Leviten) halten sich die einen an den Türen unmittelbar bei den Eingängen als Torhüter auf, andere innerhalb (des Tempelbezirkes) am Pronaos (an dem „Zwinger", ḥēl, der denjenigen Teil des Tempelbezirkes abschloß, den die Heiden nicht betreten durften), um darauf zu achten, daß niemand, der nicht dazu berechtigt war, mutwillig oder versehentlich die Grenze überschreite; wieder andere patrouillieren umher; in (bestimmter) Reihenfolge wurde Tag- und Nacht(-dienst) verlost, (sodaß die Wachen zerfielen in) Tagwachen und Nachtwachen"[8]. Aus dieser anschaulichen Schilderung, die durch Mid. I 1 ergänzt wird, geht hervor, daß sowohl bei Tag als auch bei Nacht die levitischen Tempelwachen in 3 Gruppen zerfielen: 1.) Torwächter an den Außentoren des Tempels; 2.) Wächter am Zwinger; 3.) Patrouillen im Heidenvorhof und bei Tage wohl auch im Frauenvorhof. Am Abend schlossen die levitischen Tempeldiener unter Aufsicht des

1 Kel. I 8. 2 Tam. V 3. 3 Joma VII 1; Soṭa VII 7–8. 4 Sukka IV 4; vgl. S. 27 f. über die Änderung des Ritus. 5 Philo, de spec. leg. I (de praemiis sacerd.) 6 § 156 ed. C.-W. V 38 1: „Andere fegen die Säulenhallen und die unter freiem Himmel gelegenen Teile des Tempelplatzes". 6 Pes. V 8. 7 Kel. I 8. 8 Philo, de spec. leg. I (de praem. sacerd.) 6 § 156 ed. C.-W. V 37 24.

Obertorschließers die Tempeltore[1] und dann zogen die Nachtwachen auf ihre Posten, 21 an der Zahl und sämtlich auf profanem Gebiete gelegen, nämlich an den Außentoren und im Heidenvorhofe[2]: das heilige Gebiet bewachten die Priester[3]. Außerdem wurde die Tempelpolizei zu sonstigen Polizeidiensten herangezogen; sie stand zur Verfügung des Hohenrates, der in der Quaderhalle, einer der südwestlichen Hallen des Priestervorhofs[4], tagte und nahm unter dem Befehl der Tempelaufseher Verhaftungen, unter Leitung des Tempelbüttels (o. S. 29 6; 32) Strafexekutionen vor. Vergegenwärtigt man sich, daß der Hoherat auf dem Tempelplatz tagte, so wird man kaum bezweifeln dürfen, daß die von dieser Behörde zur Verhaftung Jesu ausgesandte Abteilung (Mth. 26 47 || Mk. 14 43 || Lk. 22 47 || Joh. 18 3. 12), die noch dazu von den Tempelaufsehern befehligt wurde (Lk. 22 52), aus der levitischen Tempelpolizei bestand, die durch Knechte des amtierenden Hohenpriesters (Mth. 26 51 Par.), nach Johannes auch durch römisches Militär (Joh. 18 3. 12) verstärkt war; völlig sachgemäß unterscheidet Joh. 18 18 daher zwischen Knechten (des Hohenpriesters) und Dienern (der levitischen Tempelpolizei) und vollends wird Jesu vorwurfsvolles Wort bei der Verhaftung, er habe täglich im (äußeren) Tempelvorhofe sitzend gelehrt, ohne daß man ihn verhaftet habe (Mth. 26 55), erst voll verständlich, wenn er von der Tempelpolizei gefangen genommen wird. Ebenso handelt es sich bei den vom Hohenrat schon früher zur Gefangennahme Jesu ausgesandten Dienern (Jo. 7 32. 45. 46) und bei den Männern, die auf Befehl der „Priester und des Tempelobersten sowie der Sadduzäer" (A. G. 4 1 ff.) die Apostel zum Verhör vor dem Hohenrat (A. G. 4 5 ff.; 5 17 f.) verhaften, die die Apostel im Gefängnis bewachen (5 23, bes. v. 24!) und sie geißeln (5 40), um die levitische Tempelpolizei. Die Männer endlich, die Paulus bei dem Volksauflauf, der zu seiner Verhaftung führte, aus dem

1 c. Ap. II 9 § 119; b. j. VI 5 3 § 294; b. 'Ar. 11b. 2 Mid. I 1; aus Tam. I 3 geht hervor, daß der Frauenvorhof, in dem die dort genannte Bäckerei des hochpriesterlichen Pfannenbackopfers lag, nachts geschlossen war und zum Wachbezirk der Priester gehörte. 3 Mid. I 1; Tam. I 1. 4 Zu Unrecht folgert Schürer II 263 aus der unrichtig übersetzten Stelle b. j. V 4 2 § 144, die Quaderhalle habe außerhalb des Tempelplatzes gelegen. In Wahrheit stehen Josephus und die rabbinischen Angaben in voller Übereinstimmung, wie der dritte Teil der Gesamtarbeit (Die staatspolitischen Verhältnisse Jerusalems zur Zeit Jesu) zu zeigen haben wird.

„Heiligtum", d. h. dem Frauenvorhof, herauszerren und die vom Heidenvorhof zum Frauenvorhof führenden Tempeltore verschließen (A. G. 21 30), sind offensichtlich Tempelpolizisten, genauer die am Zwinger stationierten levitischen Tageswachtposten, gewesen.

Außer dem Obertorschließer und dem Büttel wird als Vorgesetzter der levitischen Tempeldiener der 'īš har ha-bajith (Mann des Tempelberges) genannt. Die Mišna berichtet, daß im äußeren Vorhofe 21 Wachtposten der diensttuenden levitischen Wochenabteilung Wache hielten und daß der „Mann des Tempelberges" sie allnächtlich zu revidieren hatte, wobei jeder Posten ihn mit dem Friedensgruße zu grüßen hatte, um zu beweisen, daß er wache; fand der Vorgesetzte einen Posten schlafend, so schlug er ihn mit dem Stock, ja, er hatte das Recht, ihn durch Anzünden seiner Kleider unsanft aus dem Schlafe zu wecken[1]. Um denselben Beamten handelt es sich, wenn Josephus uns berichtet, daß einmal während des Passahfestes 66 p. in der Nacht die levitischen Tempelwächter ihrem Tempelaufseher *(τῷ στρατηγῷ)* meldeten, daß das Nikanortor offen stehe[2]. Wir dürfen vermuten, daß dieser Vorgesetzte der levitischen Nachtposten mit dem Obertorschließer identisch[3] ist. Um Vorgesetzte der levitischen Tempeldiener handelt es sich endlich wahrscheinlich auch bei den *στρατηγοί*, mit denen nach Lk. 22 4 die Verhaftung Jesu verabredet und unter deren Leitung sie nach Lk. 22 52 ausgeführt wird, da, wie wir soeben sahen, der Vorgesetzte der levitischen Nachtposten von Josephus mit demselben Ausdruck *στρατηγός* bezeichnet wird.

Hingegen hat der 'īš ha-bīrā, der Kommandant der Tempelburg[4], nichts mit den Aufsichtsbeamten des Tempels zu tun, wie oft vermutet worden ist[5]. Bīrā ist die Festung im Norden des Tempels, die Antonia, und Schlatter[6] hat erkannt, daß dieser Mann in der Zeit der Selbständigkeit unter Agrippa I. (41—44 p.) das Kommando über die Tempelburg Antonia innehatte; dazu stimmt, daß er Zeitgenosse Rabbān Gamlī'ēls I. war, der, wie wir aus der Apostelgeschichte wissen[7],

1 Mid. I 1—2. 2 b. j. VI 5 3 § 294. Dabei ist zu beachten, daß Josephus das Nikanortor im Osten des Frauenvorhofs (zwischen Heiden- und Frauenvorhof) ansetzt (b. j. V 5 3 § 204 s. S. 21 Anm. 6), also an einer Stelle, die nach Mid. I 1 zum Wachtbezirk der Leviten gehörte. 3 oder mit dem Büttel (so Jost, Geschichte des Judentums I, Leipzig 1857 S. 151 f.; 1524). 4 'Orla II 12. 5 Sch. II 331 gibt ihm die Aufsicht über den ganzen Tempel. 6 Geschichte Israels[3] 271 und Anm. 243. 7 A. G. 5 34 ff.

in den 30er, vermutlich auch noch in den 40er Jahren[1] des ersten nachchristlichen Jahrhunderts gewirkt hat. Es handelt sich also um einen militärischen Befehlshaber, nicht um einen der Oberpriester bezw. Oberleviten. Ebenso ist es irrig, wenn immer wieder[2] die paḥōth mit Oberpriestern bezw. Tempelaufsehern gleichgesetzt werden unter Berufung auf Bik III 3, wo es heißt, daß den Erstlingsprozessionen beim Einzug in Jerusalem die paḥōth, die Tempelaufseher und die Oberschatzmeister entgegenzogen. Das Wort päḥā bezeichnet, wie im Alten Testament so auch sonst, durchweg nichts anderes als den Pascha, den mit militärischer Vollmacht ausgerüsteten Statthalter. Der Zusammenhang von Bik III 3 zeigt[3], daß ein Ereignis aus der Zeit der Regierung Agrippa's I. geschildert wird, also einer Zeit, in der es jüdische militärische Befehlshaber und Staatsbeamte gab. Daß diese mit den Oberpriestern der Prozession entgegenzogen, ist für den Orient selbstverständlich: im Jahre 1913 sah ich, wie der türkische Pascha zusammen mit den Spitzen der mohammedanischen Geistlichkeit den in Jerusalem einziehenden Nebi-Musa-Festpilgern entgegenzog.

Zwischen Tempelmusikern und Tempeldienern bestand eine soziale Kluft, die in der geschichtlichen Entwicklung begründet ist. Denn noch zur Zeit Esra's gehörten weder die „Sänger" noch die „Torhüter" zum Verband der Leviten[4], da sie nicht levitischen Geschlechtes waren[5]; die Sänger aber erreichten als erste die Eingliederung in den Verband der Leviten[6] und blieben fortan gegenüber den Torhütern die gehobene Schicht unter den Leviten. Die Kluft, die zur Zeit Jesu zwischen beiden levitischen Gruppen bestand, kommt in dem Ausspruch zum Ausdruck: „Wir besitzen eine anerkannte Überlieferung, daß ein Tempelmusikant, der Pförtnerdienst leistet für seinen (levitischen) Genossen, des

1 Nach Mielziner, Introduktion to the Talmud[3] New-York 1925, S. 24, ist Gamliel 18 Jahre vor der Tempelzerstörung (52 p.) gestorben; Bill. II 636 datiert seine Wirksamkeit: 25—50 p. 2 Maimonides erklärte: „paḥōth sind priesterliche seghānīm"; Rabe (Mischnah, Onolzbach 1760—3): „die vornehmsten Priester"; Sammter (Mischnajoth I, Berlin 1887): „die Stellvertreter der Priester"; Albrecht, Bikkurim, Gießen 1922): „die Vertreter der Priester"; Sch. II 322 und Bill. II 631: „die Hohenpriester"; Bill. IV 644: „die Hohenpriester (? Kommandanten)". Die Klammer des letzten Zitates enthält das Richtige. 3 Bik. III 4. 4 Esra 2 40 ff.; 7 7. 24; 10 23 f.; Neh. 10 29 u. ö. 5 Die Qoraḥiten beispielsweise waren nach Gen. 36 5. 14. 18; 1. Chr. 1 35 ursprünglich edomitischer, nach 1. Chr. 2 42 f. kalibbäischer Abstammung, also Nicht-Israeliten, nach 1. Chr. 12 6 waren es Benjaminiten. Sie fanden zunächst als Torhüter (1. Chr. 26 1. 19; 9 19; 2. Chr. 31 14), dann als Sänger (2. Chr. 20 19; Ps. 42—49; 84 f; 87 f.) Verwendung. 6 Neh. 11 17. 22 f. 12 8 f. 24 f.

Todes schuldig ist"[1]. Nun, ganz so streng war die Praxis nicht; eine im gleichen Zusammenhang berichtete Baraitha meldet: „Einst wollte Jehōsūa' bān Ḥananjā (Levit und Schriftgelehrter) dem Jōḥānān bān Gudgedhā (Levit, Obertorschließer) beim Schließen der Tempeltore behülflich sein, da sagte er zu ihm: „Mein Sohn, tritt zurück, denn du gehörst zur Klasse der Musikanten und nicht zu der der Tempeldiener (wörtlich: der Pförtner)"[2]. Lehrreich ist in diesem Zusammenhang ein Klassenkampf, den die Leviten im Jahre 64 p. mit Erfolg durchführten und der auf die Scheidung innerhalb der Leviten, zugleich aber auch auf die Ressentiments dieses Standes gegenüber den Priestern und auf die revolutionäre Stimmung der aufgeregten Jahre vor dem Ausbruch des Aufstandes gegen die Römer Licht wirft. Die levitischen Musikanten, die „Psalmensänger" sagt Josephus, forderten nämlich von dem Könige Agrippa II., dem die Römer die Aufsicht über den Tempel übertragen hatten, daß sie fortan — bis dahin hatten die Leviten keine Amtskleidung[3] — das weiße Linnengewand der Priester tragen dürften und die levitischen Tempeldiener beanspruchten das Recht, „die Hymnen erlernen zu dürfen", also den levitischen Musikanten gleichgestellt zu werden[4]. Agrippa II., der damals mit den Priestern auf feindlichem Fuße stand, hatten diese doch sogar im Jahre 62 p. eine Gesandtschaft zum Cäsar geschickt, der ihnen in ihrem Streite mit dem Könige recht gegeben hatte[5], bewilligte mit Zustimmung des Hohenrates die Forderungen der Leviten; das Volk aber empfand diese Neuordnung der sozialen Stellung der Leviten als einen Verstoß gegen das väterliche Gesetz. Wir sehen aus dem Bericht erneut, daß die Musikanten die Oberschicht unter den Leviten bildeten; sie strebten danach, die Gleichstellung mit den Priestern zu erringen, während die Torhüter es ersehnten, den Musikanten gleichgestellt zu werden. Die Revolutionsstimmung der sechziger Jahre hat ihnen für die kurze Zeit von sechs Jahren eine teilweise Erfüllung ihrer Wünsche gebracht.

Über die Bildung der Leviten haben wir einige Nachrichten. Der Levit Josef Barnabas, als Prophet, Lehrer und Missionar ein führendes Glied der ersten Christenheit, war ein geistig bedeutender,

1 b. 'Ar. 11 b. 2 Ebenda. 3 Vgl. Targ. Ps.-Jon. zu Ex. 29 30.
4 ant. XX 9 6 § 216 ff. 5 ant. XX 8 11 § 189 ff.

schriftgebildeter Mann[1]; da er aus Cypern stammte[2], hat sein Vater offenbar zu denjenigen Leviten gehört, die nicht in Jerusalem Dienst taten, wozu ja niemand gezwungen war. Vielleicht war auch jener Zöllner, den der 1. Evangelist Matthäus, der 2. und und 3. dagegen Levi nennen und den Jesus in seine Nachfolge rief, ein Levit[3]; ja, vielleicht erklärt sich die doppelte Benennung dieses Mannes einfach daraus, daß er neben seinem Eigennamen Matthäus den nach der Abstammung gebildeten Beinamen (Bän) Lēvī trug. Handelt es sich, wie es wahrscheinlich der Fall ist, um einen Leviten, dann haben wir in Levi-Matthäus, dem Verfasser des Grundstockes des ersten Evangeliums, einen schreibgewandten und in der hl. Schrift bewanderten Leviten vor uns. Von mehreren Leviten wissen wir, daß sie Schriftgelehrte waren[4], so von dem Sänger Jehōšūa' bän Ḥananjā, der im Privatleben den Beruf eines Nagelschmiedes ausübte, und dem Obertorschließer Jōḥānān bän Gudhgedhā. Im ganzen sind die Nachrichten über die Leviten außerordentlich spärlich, wenn auch ausreichend, um in großen Zügen ein Bild der sozialen Stellung dieses niedrigsten Teiles des Clerus zu gewinnen.

6. Die Erblichkeit der Priesterwürde.

Das entworfene Bild der Priesterschaft des Jerusalemer Tempels nach ihrer sozialen Struktur wäre unvollständig, wenn nicht zum Schluß noch ein Wort gesagt würde über die Erblichkeit der Priesterwürde.

Da sich die Würde des Priesters und Leviten vererbte und auf keinem anderen Wege als durch Vererbung gewonnen werden konnte, war es von größter Wichtigkeit, daß die Reinheit der Abstammung gewahrt blieb. Dem dienten erstens eine sorgfältige Führung der Stammbäume, zweitens strenge Vorschriften für die Eheschließung: konnte von einem Priester legitime Abstammung

1 A. G. 9 27; 11 22 ff.; 12 25; 13 1 ff.; 14 12 ff.; 15 2 ff.; 1. Ko. 9 6; Gal. 2 1 ff.; Kol. 4 10. 2 A. G. 4 36. 3 Der Name Levi wird zumeist von Leviten geführt, z. B. von R. Jehōšūa' bän Lēvī. der nach j. M. Sch. V 56b 37 Lehren vortrug, die den Leviten günstig waren. Ausnahmen (viell. nur scheinbare): b. j. IV 3 4 § 141 erscheint ein gewisser Levi, der königlichen (herodianischen) Geschlechtes gewesen sein soll und im Stammbaum des Davididen Joseph kommt Lk. 3 24. 29 zwei Mal der Name Levi vor. 4 Vgl. Dam.-Schrift 10 5.

nicht aufgewiesen werden, so hatte er für sich und seine Nachkommen das Recht auf das priesterliche Amt verloren; schloß er selbst eine illegitime Ehe, so durften die Söhne aus dieser Ehe nicht amtieren.

Es hat im Jerusalemer Tempel eine Art Archiv gegeben, in dem die Stammbäume der Priesterschaft geführt wurden[1]. Wiederholt werden uns genealogische Tabellen über die Vorfahren von Priestern überliefert[2]. So gibt der Priester Josephus seinen Stammbaum väterlicherseits für einen Zeitraum von rund 250 Jahren[3] „so wieder, wie er ihn in den öffentlichen Urkunden verzeichnet gefunden habe“[4], nämlich mit Angabe der Geburtsjahre seiner Vorfahren[5]. Ausdrücklich versichert derselbe Josephus, daß nach größeren Kriegen — wie unter Antiochus Epiphanes, Pompejus, Quintilius Varus, Vespasian und Titus — die überlebenden Priester aus den alten Urkunden neue Stammbäume zusammengestellt hätten[6]; die Maßnahme bezieht sich teils auf den Fall, daß die Stammbäume in den Kriegswirren verloren gegangen waren, teils gilt sie der Nachprüfung, ob die Frauen der Priester in Kriegsgefangenschaft geraten waren, in welchem Fall sie nicht mehr als legitime Gattinnen von Priestern gelten konnten und ihre Nachkommen vom Zeitpunkt der Gefangenschaft der Mutter ab nicht mehr zum Priesteramt zugelassen wurden. Hatte ein Priestersohn das übliche kanonische Alter von 20 Jahren erreicht[7], so wurde er in der Quaderhalle des Jerusalemer Tempels, dem Sitz des Synedriums an der Südseite des Priestervorhofs, vom Synedrium auf seine körperliche Tauglichkeit[8] und auf die

1 Siphre Num. Qōraḥ § 116 zu 18_{7} (18^{b} 70_{9}); ferner u. S. 79_{8}. 2 Im Alten Testament vgl. die Listen in I. II. Chr., Esra, Neh. Über den Stammbaum der Hohenpriester s. S. 40 ff. 3 Von zwei Generationen vor der Zeit des Hohenpriesters Johannes Hyrkan (135—104 a.) an bis zur Abfassung der vita (nach 100 p.). 4 vita 1 § 6. 5 Die Liste enthält einige Ungenauigkeiten, die sich sehr einfach mit der Auslassung von zwei Zwischengliedern erklären: zwischen „Matthias dem Buckligen“ (geb. 135/4 a.) und Joseph (geb. 67 a.) und zwischen diesem und Matthias (geb. 6 p.) muß der großen Zeitspanne wegen je ein Zwischenglied liegen. Anders erklärt Schürer I 77_{4} mit der Annahme einer Textkorruption (resp. einer Nachlässigkeit) und eines Irrtums des Autors. 6 c. Ap. I_{7} § 34 f. 7 S. S. 15 Anm. 8. 8 Lev. 21_{16-23} ist von der rabbinischen Gelehrsamkeit dahin ausgebaut worden, daß 142 Leibesfehler unterschieden wurden, die dienstuntauglich machten Sch. II 283 f. Die wegen körperlicher Gebrechen dienstuntauglichen Priester hatten Zutritt zum Priestervorhof — mit Ausnahme des Raumes zwischen Altar und Tempelvorhalle (Kel. I_{9}), den sie nur bei der

Legitimität seiner Abstammung[1] geprüft[2], ehe er zur Ordination zugelassen wurde. Erst wenn er tauglich befunden war, wurde er (nach einem Reinigungsbad) durch Investitur der Priesterkleidung (1. langes Byssusgewand, 2. Beinkleider aus Byssus, 3. Gürtel, 4. Turban) und durch eine Reihe von Opfern, die mit besonderen Zeremonien verknüpft waren, ordiniert[3]; die feierliche Handlung dauerte sieben Tage.

Es steht fest, daß eine gleiche Prüfung der legitimen Abstammung bei den levitischen Musikanten vor der Zulassung zum Amt erfolgte. Auch bei ihnen gab es ein kanonisches Alter; das Alte Testament nennt 30[4], 25[5] und 20[6] Jahre; die letzte Angabe scheint die zur Zeit Jesu übliche Praxis zu enthalten[7]. Die Prüfung des jungen Leviten erfolgte ebenfalls in der Quaderhalle: dort „saßen sie und prüften die Stammbäume der Priesterschaft und der Levitenschaft"[8]; freilich scheint die Prüfung auf die levitischen Musikanten beschränkt gewesen zu sein. Nur so ist verständlich, daß lediglich von einer Levitentochter, deren Vater auf der Estrade (der levitischen Sänger und Musikanten s. S. 71) gestanden hatte, gesagt wird, daß sie ohne weitere Prüfung als von legitimer Abstammung gelte[9] und daß von den Rohrpfeifenbläsern, die am Passah- und Laubhüttenfest auf der Estrade standen, berichtet wird, daß ihre Töchter für Priester heiratsfähig waren, also die Väter reiner Abstammung waren[10].

Weidenprozession um den Brandopferaltar am Laubhüttenfest betraten (j. Sukka IV 54c 3; b. Sukka 44a) — und Anteil an den Einnahmen, durften aber nicht den Priestertalar anlegen (b. j. V 57 § 228); über ihre Beschäftigung während des Dienstes der anderen Priester s. J. J. II A 49 f. — Berühmt ist der Fall des Hohenpriesters Hyrkan II. (76—40 a.), den Antigonos (40—37 a.) durch Abschneiden der Ohren verstümmelte, um ihn zum Priesteramt untauglich zu machen.

1 S. Anm. 8. 2 Mid. V 4. 3 Ex. 29; Lev. 8. 4 Num. 4 3. 23. 30. 35. 39. 43. 47; 1. Chr. 23 3. 5 Num. 8 23—26. 6 Esra 3 8; 1. Chr. 23 24. 27; 2. Chr. 31 17. 7 Vgl. die S. 15 Anm. 8 zitierten Stellen, wonach die Priester auf Grund von Esra 3 8 (wo für die Leviten ein Alter von 20 Jahren gefordert wird) erst mit 20 Jahren zum Dienste zugelassen wurden. 8 b. Qid 76b; Tos. Sanh. VII 1 425; Tos. Ḥagh. II 9 235. 9 Qid. IV 5. 10 'Ar. II 4 werden verschiedene Ansichten über die Herkunft der Rohrpfeifenbläser geäußert: „a) Sklaven der Priester waren es, sagte Rabbi Mēʾīr; b) Rabbi Jōsē aber sagte: es waren die beiden Familien Bēth ha-Peghārīm und Bēth Çippārajjā aus Emmaus, deren Töchter für Priester heiratsfähig waren; c) Rabbi Ḥananjā, Sohn des Antigonos, aber sagte: es waren Leviten." Nun scheidet a) aus, da diese Tempelsklaven wohl nur theoretischen Fol-

Beide Angaben lassen schließen, daß für die niederen Levitenämter der Nachweis der Familienreinheit nicht erforderlich war.

Unter welchen Bedingungen war ein Priester, war ein levitischer Musikant legitimer Abstammung, sodaß gegen seine Mitwirkung am Kultus keine Bedenken bestanden? Antwort: wenn er der Ehe eines Priesers bzw. Leviten mit einer ebenbürtigen Gattin entstammte. Wenn ein Priester oder levitischer Sänger heiratete, so war also die Prüfung des Stammbaumes seiner Frau notwendig, um den Nachkommen die priesterliche bzw. levitische Würde durch legitime Herkunft der Mutter zu sichern. Diese Prüfung der Abstammung der Frau vor der Heirat erfolgte nicht nur in Palästina, sondern, ein Beweis für die Sorgfalt, mit der man verfuhr, auch die in Ägypten, Babylonien und anderweit verstreuten Priester „schicken", so versichert Josephus, „nach Jerusalem ein Verzeichnis, enthaltend väterlicherseits den Namen der Braut[1] und ihrer Vorfahren und die Namen der Zeugen (für die einzelnen Angaben)"[2]. Und zwar soll man nach Philo geprüft haben, ob die Eltern, Großeltern und Urgroßeltern reinen Geblütes waren[3]; nach der Mišna hat man genauer vier Generationen väterlicher- wie mütterlicherseits nach rückwärts geprüft, falls die Braut priesterlichen Geschlechtes war, fünf, falls sie Leviten- oder Israeliten-Tochter war[4]; bei den Töchtern amtierender Priester und levitischer Musikanten, ebenso bei Bräuten, deren Vater Mitglied einer öffentlichen Behörde (Synedriums-

gerungen aus alttestamentlichen Stellen ihre Existenz verdanken. Die zweite und dritte Ansicht schließen sich nicht aus. Rabbi Jōsē (b) widerlegt die Anschauung des Rabbi Mēʾīr mit einwandfreien geschichtlichen Daten, aus denen hervorgeht, daß es sich nicht um Sklaven, sondern freie Israeliten reiner Abstammung gehandelt habe. Rabbi Ḥananjā (c), der selbst Priester war und persönlich nach Tos. ʿAr. I 15 544 noch Leviten gekannt hat, die am Altar Flöte geblasen haben, ergänzt die Mitteilung des Rabbi Jōsē. b) und c) zusammengenommen enthalten also das Richtige: es waren Leviten reiner Abstammung, Angehörige zweier angesehener Familien aus Emmaus, die am Passah- und Laubhüttenfest die Rohrpfeifen auf der Leviten-Estrade bliesen.

1 L.: τῆς γεγραμμένης; Lat.: nuptae. Letzteres ist das Richtige, lies: τῆς γαμετῆς. 2 c. Ap. I 7 § 33. 3 Philo, de spec. leg. I (de sacerdot.) 8 § 101 ed. C.—W. V 25 15. 4 Qid. IV 4. Bei Priestertöchtern prüft man 8 weibliche Vorfahren auf Reinheit der Abstammung: a) die Mutter, b) die beiden Großmütter, c) die beiden Urgroßmütter väterlicherseits, eine Urgroßmutter mütterlicherseits, d) je eine Ururgroßmutter väterlicher- und mütterlicherseits. In den übrigen Fällen kam noch eine Generation hinzu. Wie mag sich dieses völlig willkürlich anmutende Schema erklären?

mitglied, Richter, Almosenpfleger) war, fiel die Prüfung der Abstammung fort, da der Vater in diesen Fällen bei Antritt seines Amtes die Legitimität seiner Abstammung nachgewiesen haben mußte[1].

Die *Vorschrift für die Wahl der Priestergattin* war dabei Lev. 21, 7: „Eine Hure oder eine Geschwächte dürfen sie nicht heiraten; auch eine von ihrem Manne geschiedene Frau dürfen sie nicht heiraten“. Diese Grundstelle wurde dahin ausgelegt[2], daß unter der „Geschwächten“ (ḥ^{a}lālā) die Tochter aus der illegitimen Ehe eines Priesters (Ehe mit einer der Lev. 21, 7 verbotenen unebenbürtigen Frauen), unter der „Dirne“ dagegen die Proselytin, die freigelassene Sklavin und die Entehrte verstanden wurde[3]. Damit aber war ein ganz bestimmter Teil der Bevölkerung, von dem unten ausführlich zu reden ist[4], nämlich *alle Israeliten, die nicht reiner Abstammung* waren, von der Priesterehe ausgeschlossen. *Lediglich* die Tochter eines amtsfähigen Priesters und Leviten und die Tochter eines Voll-

1 Qid. IV5. 2 Zum Folgenden vgl. Bill. I 2—3. 3 Siphra Lev. 21 7 (47^{b} 186 22); J^{e}bh. VI5. Im einzelnen gilt a) ḥ^{a}lālā: sie ist selbst zwar zur Priesterehe untauglich; falls sie jedoch einen Israeliten heiratet, ist die Tochter aus dieser Ehe tauglich zur Priesterehe (Qid. IV6). b) Die Proselytin: sie selbst ist untauglich wegen ihres heidnischen Ursprungs; falls sie jedoch einen Israeliten heiratet, ist die Tochter aus dieser Ehe tauglich zur Priesterehe (so R. J^{e}hūdhā bhän 'Äl'ai um 150; R. 'Ālī'äzär bän Ja'^{a}qōbh um 150 gibt auch die Tochter aus der Ehe eines Proselyten mit einer Israelitin frei; R. Jōsē bhän Ḥ^{a}laphtā um 150 sogar die Tochter aus der Ehe eines Proselyten mit einer Proselytin) Qid. IV6 f., ähnlich Bik. I5. Eine vereinzelte Stimme (R. Schim'ōn um 150) will unter Berufung auf Num. 31 18 die Proselytin, die im Alter von weniger als 3 Jahren und einem Tag zum Judentum übergetreten war, zur Priesterehe zulassen (j. Qid. IV 66^{a} 10). c) Die freigelassene Sklavin: wie b. d) Die durch hurerische Beiwohnung Entehrte: zu dieser Gruppe gehört u. a. die Dirne (Targ. Ps.-Jon. zu Lev. 21 7; ant. III 12 2 § 276), die Schankwirtin oder Herbergswirtin (ant. III 12 2 § 276), die in Kriegsgefangenschaft geratene Frau (ant. III 12 2 § 276; c. Ap. I7 § 35 vgl. die Angriffe gegen die Hohenpriester Johannes Hyrkan und Alexander Jannäus o. S. 12). Umstritten war, ob ein von einem Israeliten legitimer Abstammung vergewaltigtes jüdisches Mädchen unter die Kategorie d) falle; K^{e}th. I10 wird ein solches Mädchen zur Priesterehe zugelassen. Aber Rabbi 'Ālī'äzär (um 90) erklärt, sie falle unter den Begriff „Dirne“, sei mithin nicht zur Priesterehe zulässig (Siphra Lev. zu 21 7 47^{b} 186 24; b. J^{e}bh. 61^{b} Bar.), und da dieser Gelehrte durchgängig die alte Überlieferung vertritt, ergibt sich, daß man zur Zeit des Tempelbestandes im allgemeinen die strengere Ansicht vertreten hat. 4 Im 2. Hauptteil Kapitel 2: Die illegitimen Israeliten.

israeliten war also für die rechtmäßige Ehe mit einem Priester tauglich[1]. Innerhalb dieses Kreises der legitimen Familien war aber außerdem von der Ehe mit einem Priester ausgeschlossen: eine geschiedene Frau[2], die ihr gleichgestellte ḥ^{a}lûçā (d. h. eine Frau, die nach dem Tode ihres Gatten durch die Zeremonie des Schuhausziehens von der Leviratsehe frei geworden war, Dt. 25_{9})[3] und die Unfruchtbare, die er nur heiraten durfte, falls er bereits Weib und Kind hatte[4]. Ez. 44_{22} wird auch die Witwe — mit Ausnahme der Priesterwitwe — dem Priester zu heiraten verwehrt, während das 3. Buch Mosis nur dem Hohenpriester die Witwe zur Ehe versagt (Lev. 21_{14}), dagegen für die übrige Priesterschaft von dem Verbot, eine Witwe zu heiraten, nichts weiß. Die spätere Zeit ist Ezechiel nicht gefolgt. Ausdrücklich sagt Josephus[5], daß alle Priester, mit Ausnahme des Hohenpriesters, Witwen heiraten dürfen. Dem Leviten galten diese Beschränkungen nicht; ihm waren nur die mit einem schweren Makel behafteten illegitimen Israelitinnen (ein weiblicher Bastard, eine Tempelsklavin, die Tochter eines unbekannten Vaters und ein Findlingskind)[6] zur Ehe verboten[7].

Von der Vorschrift wenden wir uns zum Leben. Es war weithin üblich, namentlich in den Kreisen der priesterlichen Aristokratie und der durch Ansehen und Bildung gehobenen Jerusalemer Priester, eine Priestertochter zu heiraten. Daß vor allem die hochpriesterlichen Familien ihre Töchter vorzugsweise an Priester verheirateten, geht schon aus der S. 56 f. besprochenen Klage hervor, daß die Hohenpriester ihre Schwiegersöhne in die einträglichen Tempelposten schoben, was voraussetzt, daß diese Priester waren; wir kennen mehrere Hohenpriester, die ihrerseits Schwiegersöhne amtierender Hoherpriester waren. Hier ist zunächst zu nennen der Hohepriester Matthias, Sohn des Theophilos und Kaiphas[8]. Ferner hören wir von zwei Familien der priesterlichen Aristokratie, aus denen amtierende Hohepriester hervor-

1 Qid. III $_{12}$. 2 Lev. 21_{7}; Ez. 44_{22}; Qid. III $_{12}$; Mak. III $_{1}$; T^{e}rum. VIII $_{1}$ u. ö. Die Frau, deren Mann totgesagt war, und die daraufhin wieder heiratet, darf, wenn der Totgesagte heimkehrt, wieder zu ihm zurückkehren und gilt nicht als von ihrem 2. Mann geschieden, weil diese Ehe rechtlich ungültig geworden war (J^{e}bh. X $_{3}$; Siphra Lev. 21_{7} 47^{b} 186_{35}). 3 Jebh. II $_{4}$; Qid. III $_{12}$; Mak. III $_{1}$; I $_{1}$; Soṭa IV $_{1}$; VIII $_{3}$; Targ. Ps.-Jon. zu Lev. 21_{7}; Siphra zu Lev. 21_{7} 47^{b} 186_{27} u. ö. 4 J^{e}bh. VI $_{5}$; R. J^{e}hûdhâ bhän 'Äl'ai (um 150) verbietet sie in jedem Falle (Siphra Lev. 21_{7} 47^{b} 186_{23}). 5 ant. III 12_{2} § 277. 6 s. S. 81 Anm. 4. 7 Qid. IV $_{1}$. 8 Die Belege S. 11 Anm. 9.

gingen, darunter vielleicht der Hohepriester Kaiphas[1], daß sich in beiden Familien der Fall ereignete, daß eine Tochter den Onkel väterlicherseits heiratete, was zu schwierigen Erörterungen führte, da beide Frauen verwitweten und kinderlos zurückblieben; die Leviratsehe mit dem eigenen Vater war natürlich undenkbar, aber die Frage, ob der Vater mit der Nebenfrau seiner Tochter die Leviratsehe eingehen dürfe, hat bei den Hilleliten und Schammaiten die Gemüter sehr erhitzt[2]. Uns interessiert hier nur die Feststellung, daß in zwei vornehmen Familien der hohenpriesterlichen Aristokratie Jerusalems eine Tochter an den Bruder des Vaters verheiratet wurde, also in der Ehe beide Teile aus vornehmer Priesterfamilie stammten. Ein weiterer Fall ist die Ehe der Martha aus dem hochpriesterlichen Hause Boëthos mit dem Hohenpriester J^{e}hōšūa' bän Gamlī'ēl, von der oben S. 13 die Rede war; auch in diesem Falle gehörten beide Teile der Ehe vornehmen Priestergeschlechtern an. Auch die übrige Priesterschaft heiratete mit Vorliebe Töchter aus Priesterfamilien. So hat der Priester Zacharias aus der Priesterklasse Abia eine Priestertochter, Elisabeth, zur Frau[3]. R. Ṭarphōn, selbst Priester[4], hatte in Jerusalem einen Onkel mütterlicherseits namens Schim'ōn[5] oder Schimšōn[6], der gleichfalls Priester war[7]; die Eltern des Rabbi waren also beide priesterlichen Geschlechtes. Aber es war doch nun keineswegs so, daß die Priestergeschlechter ausschließlich untereinander heirateten, sondern es kamen auch Ehen zwischen Priesternachkommen und Levitennachkommen sowie Israeliten vor. So war der Jerusalemer levitische Sänger R. J^{e}hōšūa', der Nagelschmied, der die Einnahme der Stadt überlebte, mit einer Priestertochter verheiratet. Was Verschwägerungen mit Laien anlangt, so sahen wir schon (S. 12 A. 1), daß der Hohepriester Alexander Jannäus eine Schwester des Rabbi Schim'ōn bän Schäṭaḥ geheiratet haben soll; ferner hatte der Priester und Schriftgelehrte Schim'ōn bän

1 s. o. S. 54 Anm. 4; J. J. II A 8 Anm. 7. 2 b. J^{e}bh. 15b; J. J. II A 8—9 ist der Fall im Zusammenhang einer Besprechung über Polygamie in Jerusalem zur Zeit Jesu erörtert worden. 3 Lk. 1_{5}. 4 j. Joma III 40^{d} 57 u. ö.; Tos. N^{e}gh. VIII$_{2}$ 628. 5 so j. Hor. III 47^{d} 37. 6 so Midhr. Qoh. 3_{15} zu 3_{11} (85^{a} 10). 7 j. Joma I 38^{d} 32; j. Hor. III 47^{d} 37: der Onkel blies, obwohl er lahm war, als Priester an einem Laubhüttenfest im Vorhof die Trompete. Midhr. Qoh. 3_{15} zu 3_{11} (85^{a} 10): er steht mit dem Neffen auf der Estrade des Vorhofs.

Nethan'ēl eine Enkelin[1] des berühmten Jerusalemer Lehrers und Sanhedristen Rabban Gamlī'ēl's I. zur Frau[2], der bekannte Gelehrte und Priester[3] 'Ălī'āzār bän Hyrkanos war mit einer Schwester Gamlī'ēl's II. verheiratet[4] und der Priester und spätere (67 p.) Hohepriester Pinḥās aus Ḥabhta wird von R. Ḥanīnā, dem Sohn Gamlī'ēl's II., als angeheirateter Verwandter bezeichnet[5], d. h. drei Priester heirateten Töchter des Hauses Gamlī'ēl. Es scheint also, daß unter den Laienfamilien diejenigen der Schriftgelehrten von den Priestern bevorzugt wurden. Der berühmte Schriftgelehrte und Priester R. Çādhōq endlich hatte höchstwahrscheinlich eine Benjaminitin zur Frau, deren Elternhaus zu den angesehenen, zur Holzdarbringung für den Altar verpflichteten Familien gehörte[6]. So sind Ehen zwischen Priestern und Töchtern von angesehenen Laien nichts Seltenes gewesen, wenn auch gelegentlich im Talmud solche Ehen abfällig beurteilt werden[7]. Über die Herkunft der Frauen der Leviten wissen wir wenig: von der Ehe des Leviten Jehōšūa' mit einer Priestertochter war eben die Rede, von der Legitimität der beiden levitischen Rohrpfeifenbläser Familien aus Emmaus war S. 79 Anm. 10 gesprochen.

In den Fällen, in denen ein Priester oder ein levitischer Musikant eine ihm gesetzlich verbotene Frau zur Ehe nahm[8], wurde mit rücksichtsloser Strenge vorgegangen, die Ehe für illegitim (d. h. für Konkubinat)[9] und die Kinder für des Priesterrechtes verlustig erklärt. Ein solcher Priestersohn hieß ḥālāl (Profaner) und gehörte zur Gruppe der illegitimen Israeliten: seine Söhne durften, wie er selbst, nicht amtieren. Die Töchter einer illegitimen Priesterehe durften keinen Priester heiraten[10]. Diese Grundsätze waren nicht tote Satzung. Schon unter Esra[11] wurden drei Priesterfamilien vom Priestertum ausgeschlossen, weil sie ihren Stammbaum nicht aufweisen konnten; die hasmonäischen Hohenpriester mußten es sich gefallen lassen, daß ihnen von

1 Cod. Erfurt (jetzt Berlin — Staatsbibl. Ms. or. 2° 1220) liest: „Tochter"; das ist aus chronolog. Gründen unwahrscheinlich, s. Bacher, Ag. der Tann. I 75 Anm. 3. 2 Tos. 'A. Z. III 10 464. 3 j. Soṭa III 19a 3 ff. 4 b. Schab. 116a u. ö. 5 Siphra zu Lev. 21 10 (47c 187 10). 6 Siehe Exkurs I. 7 b. Pes. 49a (Bar.); b. Pes. 49a. 8 Das kam vor. Beispiel: Der Schriftsteller und Priester Josephus heiratete als Gefangener zwischen 67/9 p., angeblich auf Befehl Vespasians, gegen die Vorschrift des Gesetzes (S. 81 Anm. 3d) eine kriegsgefangene Jüdin (vita 75 § 414). 9 b. Keth. 3a und dazu Bill. III 343b. 10 Qid. IV 6. Vgl. S. 81 Anm. 1a. 11 Esra 2 61—63; Neh. 7 63—65.

den Pharisäern die Legitimität ihres Priestertums abgesprochen wurde, weil die Mutter des Johannes Hyrkan unter Antiochus Epiphanes IV. in Kriegsgefangenschaft geraten sein sollte[1], und wiederholt hören wir in der Folgezeit von Gerichtsverhandlungen zur Aberkennung der priesterlichen Amtsrechte[2]. Beispiele zeigen, wie streng man vorging, um die Reinheit des Standes zu wahren[3]. „Es sprach R. Zekharjā, der Sohn des Fleischers: 'Beim Tempel (schwöre ich)! Nicht wich ihre (meiner Frau) Hand aus der meinen von der Stunde an, da die Heiden in Jerusalem eindrangen (wohl bei der Einnahme der Stadt im Barkochba-Kriege ca. 133/4 p.)[4] bis zu ihrem Abzug'. Man antwortete ihm: 'Niemand kann für sich selbst Zeugnis ablegen'[5]." Also nicht nur die in Kriegsgefangenschaft geratene Israelitin ist dem Priester verboten, weil sie ihrem Manne keine legitimen, zum Priesteramt tauglichen Söhne schenken kann[6], sondern auch die Priesterfrau, die — nicht gefangen genommen worden ist, sondern die nur in einer eroberten Stadt während ihrer vorübergehenden Besetzung geweilt hat, die aber ihre Integrität nicht durch unfangene Zeugen[7] beweisen kann, ist dem Priester für die weitere Ehe verboten, widrigenfalls die Ehe Konkubinat ist und die Kinder dieser Ehe illegitim sind. Und diese Regel wird unerbittlich angewandt, auch dann, wenn der eigene Mann die Unberührtheit der Frau durch Eid bezeugen kann. Ja, die Glieder einer Familie, offensichtlich einer Priesterfamilie, gingen so weit, ein minderjähriges Mädchen, das in Askalon verpfändet gewesen (resp. nach Askalon als Geisel verschleppt worden) war, von der Berechtigung zur Priesterehe auszuschließen, obwohl Zeugen für ihre Unberührtheit („daß sie weder verborgen gehalten noch verunreinigt worden sei") da waren, und obwohl die Gelehrten entschieden, daß der Ausschluß nicht berechtigt sei[8].

1 S. o. S. 12 f.; S. 49 f. 2 Allgemeines: Mak. I 1; Mid. V 4. Spezielle Fälle im folgenden. 3 Zum Folgenden vgl. A. Buechler, Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70 in: Festschrift für A. Schwarz, herausgegeben von S. Krauss, Berlin-Wien 1917, S. 133—162. 4 Zur Datierung des Rabbi s. Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians, Gütersloh 1897, S. 41; der Barkochbakrieg ist 131—134 (5) zu datieren: s. mein Golgotha, Leipzig 1926, S. 6 Anm. 11. 5 Keth. II 9. 6 S. S. 81 Anm. 1d. 7 In diesem Falle wurde auch ein Sklave oder eine Sklavin zum Zeugnis zugelassen Keth. II 9, nicht aber der eigene Mann. 8 'Edh. VIII 2.

Hier wird also nicht nur die Verpfändete der Kriegsgefangenen gleichgestellt, was keinesfalls selbstverständlich war[1], sondern die eigene Familie entscheidet erschwerend über eines ihrer Glieder, um jeden Verdacht eines Makels von sich fernzuhalten. Die Priesterschaft selbst ist es also, die, sogar unter dem Protest der Schriftgelehrten, unerbittlich für die strenge Durchführung der Satzung über die Familienreinheit des Priesterstandes sorgt! Dieser Fall, daß die Priester selbst, gegen die Entscheidungen der Schriftgelehrten, unerbittliche Strenge walten ließen, war nicht die Ausnahme, sondern die Regel. So hören wir, daß die Schriftgelehrten die Töchter aus ‘issā-Familien (wahrscheinlich Priester-Familien, bei denen hinsichtlich eines Gliedes der Familie ein Zweifel über die Legitimität seiner Abstammung bestand)[2] zur Priesterehe zuließen, daß die Priester aber davon nichts wissen wollten[3]: ihnen genügte der bloße Verdacht, um sich von den Töchtern der ‘issā-Familien fernzuhalten. So wird die Klage berechtigt sein, die schon von Rabbān Jōḥānān bän Zakkai — also einem Manne, der noch zur Zeit des Tempelbestandes in Jerusalem wirkte — erhoben wurde, daß die Priester die Entscheidungen der Gelehrten nur dann befolgten, falls Personen für untauglich zum Priesteramt oder zur Priesterehe erklärt wurden, dagegen mißachteten, falls die Gelehrten erleichternd entschieden[4]. Dieselbe Priesterschaft, die in den Tagen Agrippa's I.

1 Keth. II9: „Die in Geldsachen (als Geisel) von Heiden gefangen Fortgeführte ist zur Ehe erlaubt". 2 Das Wort ‘issā bedeutet Teig, Gemenge. Die übertragene Bedeutung ist nicht ganz sicher zu ermitteln. R. Mē'īr um 150) definiert (b. Keth. 14b Bar.): „Welches ist eine ‘issā-Witwe? Jede, mit der möglicherweise ein illegitimer Priestersohn (ḥālāl) vermischt ist". Dieser Text ergibt keinen Sinn. Das Wort: „Witwe" ist wahrscheinlich durch Versehen eingedrungen aus ‘Edh. VIII3; Tos. ‘Edh. III2 Ende 459, wo die ‘issā-Witwe erwähnt wird und so ist die Verwirrung entstanden; dürfen wir auf Grund eines Vergleiches von Tos. ‘Edh. III2 459 mit ‘Edh. VIII3 das Wort „Witwe" streichen, so ist der Sinn klar: eine Teig-Familie ist eine solche, bei der über eines ihrer Glieder ein Zweifel besteht, ob es nicht vielleicht illegitim sei. Die Ausführungen von Büchler (in der S. 85 Anm. 3 zitierten Abhandlung S. 155—160) übersehen diese einfache Lösung und können daher nicht überzeugen; er versteht unter ‘issā die illegitimen, aber nur mit leichtem Makel versehenen Familien (s. u.), also: Profane (ḥalālīm), Proselyten, freigelassene Sklaven. 3 ‘Edh. VIII3. 4 ‘Edh. VIII3. — ‘Edh. VIII7 wird der Fall berichtet, daß ein gewisser Bän Çijjōn (wohl vor 70 p., da die Überlieferung auf Jōḥānān bän Zakkai zurückgeht) je eine Familie —

(41—44 p.), als die Kriminaljustiz unbehindert war, eine Priestertochter in Jerusalem öffentlich wegen Unzucht verbrennen ließ[1], sorgte mit unerbittlicher Strenge für die Reinheit des priesterlichen Geschlechtes. Denn der Priesterstand amtierte beim Opfer nicht als Beauftragter des Volkes, sondern als Beauftragter Gottes[2] und bildete aus diesem Grunde die gottgeordnete heilige Spitze des Volkes.

dem Zusammenhang nach offensichtlich von Priestern — zu Unrecht und gewaltsam entfernt „entfernt und nahegebracht" habe, d. h. für illegitim und legitim erklärt habe.

1 Sanh. VII2; b. Sanh. 52b. Vgl. das Nähere oben S. 37 Anm. 2.
2 b. Qid. 23b.

2. Kapitel: Der Laienadel.

Neben dem priesterlichen Adel hat es eine weltliche Aristokratie gegeben, deren Bedeutung freilich, wie die Spärlichkeit der Zeugnisse zeigt, eine wesentlich geringere gewesen ist.

Es empfiehlt sich, von einer Betrachtung der Zusammensetzung des Synedriums auszugehen. Diese 71 Glieder umfassende höchste Behörde der Juden setzte sich nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes aus 3 Gruppen zusammen: den Oberpriestern, die in Gestalt des Hohenpriesters den Vorsitzenden stellten, den Schriftgelehrten und den Ältesten. Wer gehörte zu der Gruppe der Ältesten?[1] Die Antwort gibt die Geschichte der obersten jüdischen Behörde. Nach dem Exil haben die Reorganisatoren des nunmehr königslosen Volkes die alte, aus der Gliederung des Volkes in Stämme hervorgewachsene und auch nach der Seßhaftwerdung in Kanaan nie ganz verloren gegangene Geschlechterverfassung zur Grundlage der Ordnung gemacht. Vermutlich schon im Exil, d. h. mit dem Aufhören des Königtums, waren die Häupter der hervorragendsten Geschlechter und Familien an die Spitze des Volkes getreten, indem sie die Ansiedlung der einzelnen Geschlechter in Babylonien leiteten und ihnen als Führer und Richter vorstanden[2]. Nach der Rückkehr aus dem Exil begegnen diese Familienhäupter der Geschlechter, die „Ältesten der Juden“ (śābhē j^{e}hūdhājē), als

1 Im weiteren Sinn bezeichnet das Wort im N. T. (Mth. 21 23; 26 3. 47; 27 1. 3. 12. 20; 28 11 f.; Lk. 22 52; A. G. 4 23; 25 15 vgl. 24 1) und auch in der rabbinischen Literatur (Joma I 5; Para III 7 vgl. Tos. Para III 8, wo die Ältesten als Vertreter des Synedriums und als Hüter der pharisäischen Tradition über die am Versöhnungstage und bei der Verbrennung der Roten Kuh zu beachtenden Riten erscheinen) alle nichtpriesterlichen Sanhedristen. Dieser weitere Sinn des Wortes, der die beiden Gruppen des Synedriums, Schriftgelehrte und Älteste (im engeren Sinn), zusammenfaßt, ist zu unterscheiden von dem in unserem Zusammenhang zu besprechenden engeren Sinn, demzufolge die Ältesten als eine Gruppe des Synedriums von den Oberpriestern und Schriftgelehrten unterschieden werden. 2 Ez. 8 1. 20 1. Vgl. Benzinger, Hebräische Archäologie[3] Leipzig 1927 S. 269 und die Dissertation von O. Seesemann: Die Ältesten im Alten Testament, Leipzig 1895.

die Vertretung des Volkes, mit der der persische Provinzialstatthalter verhandelt[1], und die gemeinsam mit dem „Statthalter der Juden" den Tempelbau leitet[2]. Aus dem Zusammenschluß dieser den „weltlichen Adel"[3] repräsentierenden, führenden nichtpriesterlichen Familienhäupter mit der priesterlichen Aristokratie ist dann die oberste Behörde des nachexilischen Judentums, das Synedrium, erwachsen. Lehrreich ist hier die chronistische Schilderung der Gerichtsreform des Josaphat (2. Chr. 19, 5 ff.), die die Verhältnisse der nachexilischen Zeit widerspiegelt: hier wird die oberste Gerichtsbehörde in Jerusalem aus Leviten, Priestern und Familienhäuptern zusammengesetzt[4]. Es ist also ein aristokratischer Senat, bestehend aus Vertretern der priesterlichen und der weltlichen Aristokratie, der in der persisch-griechischen Epoche an die Spitze des jüdischen Volkes tritt. Erst spät, vermutlich zur Zeit der pharisäisch gesinnten Königin Alexandra (76—67 a.)[5], wurden die pharisäischen Schriftgelehrten in die bis dahin rein aristokratische oberste Behörde aufgenommen. Dann aber kann über die Zusammensetzung der Gruppe der Ältesten im Synedrium kein Zweifel bestehen: es sind die Häupter der einflußreichsten Laiengeschlechter[6], die in dem Hohenrat den „Laienadel" des Volkes vertreten.

Diesen Laienadel kennt sowohl das Neue Testament wie Josephus und die talmudische Literatur. Im Neuen Testament erscheinen einmal an Stelle der „Ältesten" als dritte Gruppe im

1 Esra 5_{9} ff. 2 Esra $5_{5.9}$; $6_{7.8.14}$. 3 Ich verwende das Wort, um das Prinzip der Erblichkeit zum Ausdruck zu bringen. 4 Vgl. ferner 1. Makk., wo Priester und Älteste des Volkes (7_{33}; 11_{23}) als Vertreter des Volkes erscheinen, besonders 14_{28}, wo die Volksversammlung in folgender Zusammensetzung Beschluß faßt: *ἐπὶ συναγωγῆς μεγάλης τῶν ἱερέων καὶ λαοῦ καὶ ἀρχόντων ἔθνους καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῆς χώρας*: Priesteradel und Laienadel *(ἄρχοντες ἔθνους)* bilden die Führung des Volkes, bei der Volksversammlung kommen Gemeindeälteste *(πρεσβύτεροι τῆς χώρας)* und die Volksmenge hinzu. 5 Pharisäische Sanhedristen begegnen erstmalig ant. XIII 16_{5} § 428. Die dort genannten „Ältesten der Juden" (Sanhedristen) sind sicher Pharisäer, wie der Zusammenhang zeigt. 6 Das Richtige sah Eduard Meyer, Die Entstehung des Judentums, 1896 und Ursprung und Anfänge des Christentums II, Stuttgart 1921, S. 12. 29. Ferner Wellhausen, Das Evangelium Marci, Berlin 1909, S. 65: „Der weltliche Adel von Jerusalem"; Bill. II 631: „Die Laienmitglieder des Hohenrates". — Sch. II 252 sagt: „Diejenigen Beisitzer, die unter keine dieser beiden *[ἀρχιερεῖς* und *γραμματεῖς]* speziellen Kategorien gehörten, hießen einfach *πρεσβύτεροι*"; das ist eine Verlegenheitsauskunft.

Synedrium „die Ersten aus dem Volk“[1], eine überaus lehrreiche Synonymik. Als Vertreter dieser Gruppe begegnet Joseph aus Arimathia[2], ein reicher (Mth.) Grundbesitzer[3]. Bei Josephus erscheinen als die einflußreichsten Männer Jerusalems neben den Oberpriestern: „die Ersten der Stadt“[4], „die Führer des Volkes“[5], „die Angesehenen“[6], „die Mächtigen“[7], „die Mächtigen und die Angesehensten des Volkes“[8]. Daß es sich hierbei um dieselben Männer handelt wie bei den „Ältesten“ des Neuen Testamentes, ist durch eine Stelle gesichert, an der auch bei Josephus die dem Neuen Testament geläufige Dreiteilung des Synedriums vorkommt. Bei ihm heißen die drei Gruppen: „die Mächtigen, die Oberpriester und die Angesehenen der Pharisäer“[9], woraus einwandfrei die Identität der „Mächtigen“ des Josephus mit den „Ältesten“ des Neuen Testamentes hervorgeht. Andere Stellen, an denen die „Mächtigen“ neben Mitgliedern des Hohen Rates erscheinen[10], lassen erkennen, daß nur ein Teil der angesehensten Familienhäupter — gewissermaßen als Standesvertretung — Sitz und Stimme im Synedrium hatte. Eine Bestätigung unserer Erkenntnis, daß die „Ältesten“ die Häupter der angesehensten Laiengeschlechter sind, bietet ein Vergleich von je zwei Stellen des Josephus. Bei Antritt seiner Regierung (37 a.) tötet Herodes nach ant. XIV 9, 4 § 175 „alle (nicht wörtlich zu nehmen; das Synedrium hatte 71 Mitglieder)[11] Sanhedristen“, nach ant.

1 Lk. 19_{47}. 2 Mth. 27_{57}; Mk. 15_{43}; Lk. 23_{50} f.; Joh. 19_{38} ff. Da er weder als Priester noch als Schriftgelehrter bezeichnet wird, dürfte er der Gruppe der „Ältesten“ im Synedrium zuzuzählen sein. 3 Er hat in Jerusalem unmittelbar nördlich der zweiten nördlichen Stadtmauer an der Stelle der heutigen Grabeskirche (s. mein: Golgotha, Leipzig 1926, S. 1--33) ein Grundstück mit Garten (Joh. 19_{41}; 20_{15}; Mth. 27_{60} Par.); außerdem bezeichnet das Wort *εὐσχήμων* (Mk. 15_{43}), wie der Sprachgebrauch der Papyri vermuten läßt, vielleicht geradezu den reichen Grundbesitzer (Leipoldt, Theologisches Literaturblatt 1918, Nr. 11). 4 vita 2 § 9. 5 vita 38 § 194. 6 b. j. II 17_2 § 410 u. ö. 7 b. j. II 15_2 § 316 u. ö. 8 b. j. II 14_8 § 301. 9 b. j. II 17_3 § 411: *συνελθόντες γοῦν οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν εἰς ταὐτὸ καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις.* Vgl. II 14_8 § 301: *οἵ τε ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοὶ τό τε γνωριμώτατον τῆς πόλεως.* 10 b. j. II 16_2 § 336: „Die Oberpriester der Juden samt den Mächtigen und der Rat“; b. j. II 21_7 § 627: „Die Mächtigen und einige von den Archonten“. 11 Funk, „Die Männer der großen Versammlung und die Gerichtshöfe im nachexilischen Judentum“ M. G. W. J. 55, 1911, S. 37—39 dachte an das nach seiner Meinung 45 Richter umfassende kleine Synedrium, schwerlich mit Recht.

XV 1, 2 § 6 tötet er „die 45 Vornehmsten von der Partei des (Königs und Hohenpriesters) Antigonus“. Der Vergleich der beiden Stellen lehrt, daß die vornehmsten Glieder des zu den Hasmonäern haltenden Laienadels Siß und Stimme im Synedrium hatten. Noch klarer ist eine zweite Synonymik. Die Männer, die im „Jüdischen Krieg“ II 12, 5 § 237 als „Vertreter der Jerusalemer Obrigkeit (Archonten)“ bezeichnet werden, heißen in der Parallelstelle in den Altertümern XX 6, 1 § 123 „die Ersten nach Ehre und Geschlecht unter den Jerusalemern“; wieder ergibt der Vergleich der beiden Stellen, daß die Häupter der Patrizierfamilien Siß und Stimme im Synedrium hatten.

Daß die talmudische Literatur auf das gleiche Ergebnis führt, indem auch hier die Vertreter des Laienadels als Gruppe des Synedriums erscheinen, erhebt unsere Erkenntnis über das Wesen der „Ältesten“ zur vollen geschichtlichen Sicherheit. Hier erscheinen wiederholt „die Großen der Generation“, „die Großen Jerusalems“, „die Vornehmen Jerusalems“. Die Einzelangaben lassen erkennen, daß sie einen festen Kreis bilden. Schon die legendäre Angabe des Midhrāš gehört hierher, Vespasian habe drei Schiffe mit den „Großen Jerusalems“ angefüllt, um sie zu deportieren[1]. Andere Angaben stehen im Lichte der Geschichte. „R. Çādhōq war ein ‘Großer der Generation’“[2]. „‘Vornehme Frauen Jerusalems’ pflegten (den Betäubungstrank für die Hinzurichtenden) freiwillig zu geloben“[3]. „’Abbā Schā’ūl (um 150 p.) sagte: ‘Vornehme Frauen Jerusalems sorgten für den Unterhalt (der Frauen, die ihre Kinder für den Ritus der Roten Kuh[4] aufzogen)’“[5]. Während minderjährigen Knaben der Zugang zum Israelitenvorhof verschlossen war[6], durften minderjährige Söhne ‘vornehmer Jerusalemer’[7] sich am Gesang der Leviten beim täglichen Opfer beteiligen und dabei im Israelitenvorhof zu Füßen der auf der Estrade zwischen Israeliten- und Priestervorhof stehenden Leviten Aufstellung nehmen[8]. Besonders wichtig ist

1 Midhr. K. L. 148 zu 116 (34a 19). 2 A. R. N. Rez. A. c. 16 Schechter 63a. 3 b. Sanh. 43a (Bar.); J. J. II A 10. 4 Num. 19. 5 b. Keth. 106a. 6 ‘Ar. II6; Tos. ‘Ar. II1 (544). 7 Tos. ‘Ar. II2 (544). 8 Nach Tos. ‘Ar. II2 (544) hätten sie im Frauenvorhof gestanden. Aber wie II1 (544) zeigt, hat Mi. ‘Ar. II6 die richtige Erinnerung: „sie standen nicht auf der Estrade, sondern auf ebener Erde und ihre Häupter waren zwischen den Füßen der Leviten (die auf der 1½ Ellen = 75 cm über den Israelitenhof ragenden Estrade standen)“. Auch Dalman, P.J.B. V 1909 S. 436 verwirft die Ortsangabe Tos. ‘Ar. II2 (544).

eine Angabe des Apostaten 'Ālīšā' bän 'Abhūjā (geb. vor 70 p. in Jerusalem): „Mein Vater 'Abhūjā, einer der Großen Jerusalems (v. l. einer der Großen der Generation)[1], hatte an dem Tage, an dem ich beschnitten werden sollte, alle Großen Jerusalems[2] eingeladen und sie in einem Zimmer Platz nehmen lassen"[3]. Die Einladung läßt uns den Vater, einen Patrizier Jerusalems, als wohlhabenden Mann erkennen und das Wort „alle", sowie die Angabe, daß die Großen Jerusalems sämtlich in einem Raume untergebracht werden konnten, zeigt, daß wir es bei den Häuptern der vornehmen Familien mit einem festen Kreise zu tun haben. Männer dieses Kreises schildert der bekannte Bericht über drei Jerusalemer Großkaufleute, die sich bei Ausbruch des Aufstandes gegen die Römer anheischig gemacht haben sollen, Jerusalem auf 21 Jahre mit Lebensmitteln und Holz zu versorgen[4]; sie werden teils als „drei reiche Männer"[5], teils als „Große Israels"[6] oder „Große der Stadt"[7], teils als „Ratsherrn"[8] bezeichnet. Mag im einzelnen die Schilderung Legendäres ententhalten, so hat sie doch einen gesicherten historischen Kern[9] und dazu wird auch die Angabe gehören, daß „Große der Stadt" im Synedrium saßen. Das ist umso wahrscheinlicher, als „die Vornehmsten Jerusalems" am Versöhnungstage eine amtliche Funktion im Zusammenhang mit dem Ritus des Tages ausüben: sie geleiten den Mann, der den 'Azāzēl-Bock in die Steppe zu führen hat, bis zur ersten der zehn auf dem Wege gelegenen Hütten[10], offenbar als Vertreter des Synedriums[11]. Endlich ergibt der Vergleich zweier Midhrāš-Stellen, daß die Bezeichnungen „Große der Stadt (der Generation)" und „Älteste" synonym gebraucht zu werden scheinen[12]. Damit schließen wir den

1 So der Midhr. Qoh. und Ruth. 2 Midhr. Qoh.: „und alle Großen der Generation". 3 j. Hagh. II 77ᵇ 33. Par.: Midhr. Ruth 6₆ zu 3₁₃ (17ᵇ 14); Midhr. Qoh. 7₁₈ zu 7₈ (104ᵃ 9). Die letzten Worte fehlen in den Par. 4 J. J. I 42; II A 10. 5 b. Gitt. 56ᵃ. 6 A. R. N. Rez. A. cap. 6 Schechter 31ᵃ. 7 Gen. R. 42₁ zu 14₁ (85ᵃ 4); A. R. N. Rez. B. cap. 13 Schechter 31ᵇ; Pirqē R. 'Ä. 2. 8 Midhr. Qoh. 7₂₅ zu 7₁₁ (105ᵇ 29); Midhr. K. L. 1₃₂ zu 1₅ (28ᵇ 5). An der letztgenannten Stelle ist von vier Männern die Rede, da durch ein Mißverständnis Naqdēmōn bän Gorjōn in zwei Namen zerlegt ist. 9 J. J. II A 11₁. 10 Joma VI₄. 11 vgl. I₅. 12 Lev. R. 30₇ zu 23₄₀ (82ᵇ 23) zählt auf a) Die Großen der Stadt (der Generation), b) die Privatleute, c) Männer, Frauen, Kinder. Midhr. H. L. 6₁₁ zu 6₅ (64ᵃ 7) nennt: a) die Privatleute, b) die Kinder, c) die Zeqēnīm. Der Vergleich der beiden Aufzählungen macht es wahr-

Ring des Beweises; die Gruppe der Ältesten des Synedriums setzt sich aus Häuptern von Jerusalemer Patrizierfamilien zusammen.

Wir haben auf dem Wege der Untersuchung der Zusammensetzung des Synedriums die Existenz eines Jerusalemer Laienadels einwandfrei ermittelt und es fragt sich nun, ob wir Näheres über diese Bevölkerungsgruppe feststellen können. Das ist der Fall. Ta'an. IV, 5 wird uns eine sehr wertvolle Liste derjenigen bevorzugten[1] Geschlechter überliefert, die zur Holzlieferung für den Altar berechtigt waren: „An neun Tagen (im Jahr) erfolgte die Holzdarbringung durch die Priester und Laien (und zwar lieferte Holz):

1) am 1. Nīsān das Haus 'Āraḥ vom Stamme Juda[2];
2) am 20. Tammūz das Haus Dāvīdh vom Stamme Juda[3];
3) am 5. 'Ābh das Haus Par'ōš vom Stamme Juda[4];
4) am 7. 'Ābh das Haus Jōnādhābh vom Stamme Rēkhābh[5];
5) am 10. 'Ābh das Haus Senā'ā vom Stamme Benjamin[6];
6) am 15. 'Ābh das Haus Zattū'ēl vom Stamme Juda[7] und mit ihnen die Priester und Leviten und alle diejenigen, über deren Abstammung Unklarheit bestand[8], (nämlich)[9] die Söhne der Blätter- (bzw. Mörser-)[10] Diebe und die Söhne der Feigenentstieler;
7) am 20. 'Ābh das Haus Paḥath-Mō'ābh vom Stamme Juda[11];
8) am 20. 'Ālūl das Haus 'Ādhīn vom Stamme Juda[12];
9) am 1. Ṭēbhēth das Haus Par'ōš zum zweiten Male".

An dieser Liste ist zunächst auffällig die Erwähnung eines rekhabhitischen Geschlechtes: die letzte historische Kunde über die Rekhabhiten findet sich nämlich Neh. 3 14 und 1. Chr. 2 55, da

scheinlich, daß Zeqēnīm nicht Altersbezeichnung, sondern Würdebezeichnung ist, vgl. dazu Buechler, The political and the social leaders of the Jewish community of Sepphoris, 1902, S. 10.

1 Die Auswahl hatte Nehemia durch das Los getroffen (Neh. 10 35) vgl. b. Ta'an. 28a. 2 vgl. Esra 2 5; Neh. 7 10. 3 vgl. Esra 8 2. 4 vgl. Esra 2 3; 8 3; 10 25; Neh. 3 25; 7 8; 10 15. 5 vgl. 2. Kg. 10 15. 23; Jer. 35 8; 1. Chr. 2 55. 6 vgl. Esra 2 35; Neh. 3 3; 7 38. 7 vgl. Zattū': Esra 2 8; 10 27; Neh. 7 13; 10 15. 8 Vielleicht Euphemismus für: deren Abstammung nicht ganz frei von Makel war! 9 Bei den beiden folgenden Decknamen fehlt die Angabe des Stammes; die Namen bilden also die Epexegese zu der vorangehenden Bemerkung. 10 so b. Ta'an. 28a. 11 vgl. Esra 2 6; 8 4; 10 30; Neh. 3 11; 7 11; 10 15. 12 vgl. Esra 2 15; 8 6; Neh. 7 20; 10 17.

die von Eusebius wiedergegebene Angabe des Hegesippus[1], der Herrenbruder Jakobus habe von einem rekhabhitischen Priester (so!) den Todesstreich empfangen, stärksten Bedenken unterliegt. Sodann ist auffällig, daß neben dem rekhabhitischen Geschlechte durchweg Geschlechter genannt sind, die in den Büchern Esra und Nehemia erwähnt werden. Beide Beobachtungen ergeben übereinstimmend, daß die Liste nicht sehr lange nach der Rückkehr aus dem Exil entstanden ist; wahrscheinlich geht die Liste unmittelbar auf die Neh. 10_{35-37}; 13_{31} geschilderte Verlosung der Brennholzlieferungen zurück. Wir sehen also, daß der talmudische Bericht[2] völlig zutreffend ist, wonach es sich bei dem Vorrecht der Holzdarbringung um eine alte Gerechtsame aus der Zeit der Reorganisation des israelitischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil handelt, die durch die Jahrhunderte von den bevorrechteten Familien zäh festgehalten worden ist. Dann aber besteht aller Anlaß zu der Vermutung, daß die Liste die Namen hervorragender Patrizierfamilien, deren Vorrang auf Jahrhunderte alten Privilegien beruhte, bewahrt hat.

Zu der sich daraus ergebenden Folgerung, daß es sich bei den bevorrechteten Geschlechtern um — wie die Naturallieferung für den Tempel zeigt — ursprüngliche G r u n d b e s i t z e r f a m i l i e n handelt, stimmt der Umstand, daß zu dem Laienadel der Zeit Jesu vorwiegend r e i c h e Familien gehörten. Im Midhrāš findet sich der Satz: „Dieser ist reich, wir wollen ihn zum Ratsherrn machen"[3] als Erwägung der römischen Beamten. Dieser Satz wird verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Prokurator aus der Zahl der „Ältesten" des Synedriums und der Zahl der übrigen Familienältesten die Steuerbeamten zu ernennen pflegte[4], die Dekaproten[5], die den auf Judäa entfallenden römischen Tribut auf die steuerpflichtigen Bürger um-

1 Eus., h. e. II 23_{4-18}. 2 b. Ta'an. 28a; Tos. Ta'an. IV_5; j. Ta'an. IV 68a 38. 3 Gen. R. 76_5 zu 32_{12} (164b 24); vgl. ferner b. Giṭṭ. 37a: „Es sagte Rabh Ḥisdā († 309 p.): 'Būlē, das sind die Reichen'. Denn es steht geschrieben (Lev. 26_{19}): 'Ich will den Stolz eurer Macht zerbrechen', womit nach der Erklärung des Rabh Jōsēph († 333) die Ratsherren (būlā'ōth, vgl. dazu Bacher, Die Agada der Tannaiten I², Straßburg 1903, 52_6) Judäas gemeint sind". Auch diese Stelle erklärt die Ratsherren für reiche Männer. 4 b. j. II 17_1 § 405: Archonten und Ratsherrn sammeln die Steuern ein. § 407: Archonten und Patrizier werden dem Prokurator zur Ernennung der Steuerbeamten vorgestellt. 5 ant. XX. 8_{11} § 194.

zulegen hatten, wobei sie selbst für die richtige Zahlung des Betrages mit ihrem eigenen Vermögen hafteten[1]. Die Existenz des liturgischen[2] Amtes der Dekaproten, das beträchtliches Vermögen — vor allem, wie wir aus Ägypten wissen, Grundbesitz — erforderte, zeigt, daß die Häupter der Patrizierfamilien, soweit sie im Synedrium saßen, vermögende Männer waren, wie es ja in der Tat bei Joseph von Arimathia und den erwähnten drei Jerusalemer Großkaufleuten der Fall gewesen zu sein scheint. In diesen Zusammenhang wird auch eine nicht ganz leicht verständliche Stelle des Midhrāš gehören. Es wird nämlich berichtet, die verschlagenen Jerusalemer Bouleuten hätten reiche Bewohner von Bittēr zur Annahme von Ratsherrnstellen zu drängen versucht und diese dabei ihres Grundbesitzes beraubt[3]. Soviel läßt der sehr knappe und übertreibende Bericht erkennen, daß die Laienmitglieder des Synedriums im allgemeinen Vermögen hatten und daß — dieses scheint der historische Kern zu sein — ihre amtliche Tätigkeit Opfer an Vermögen erfordern konnte.

Über die geistig-religiöse Einstellung des Laienadels belehren uns Aussagen des Josephus. „Nur ein kleiner Kreis, freilich die Vornehmsten, gehörten zu dieser Richtung", sagt er von den Sadduzäern[4]. Und an anderer Stelle heißt es: „Die Sadduzäer gewannen nur die Wohlhabenden, die große Menge gehörte nicht zu ihren Anhängern"[5]. Diese Angaben, wonach die Angehörigen des Laienadels überwiegend Sadduzäer[6] waren, erfahren

1 Zum Amt der Dekaproten: Pauly-Wissowa 1901, IV, 2417 ff; Seeck, Decemprimat und Dekaprotie, Beiträge zur alten Geschichte, herausg. von Lehmann, 1. Band Leipzig 1902; Mitteis-Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, Leipzig 1912, I_1 S. 218. 2 So wurde die gesetzmäßig erzwungene Amtsführung bezeichnet. 3 Midhr. K. L. 2_5 zu 2_2 (43^a 19); 4_{22} zu 4_{18} (60^a 10); j. Taʿan. IV 69^a 22. 4 ant. XVIII 1_4 § 17. 5 ant. XIII 10_6 § 298. Vgl. dazu A. R. N. Rez. A. c. 5 Schechter 26: „Und sie (die Sadduzäer und Boëthusäer) bedienten sich täglich silberner und goldener Geräte" (weil sie die Auferstehung der Toten leugneten und daher das irdische Leben möglichst genießen wollten). Richtig ist daran, daß die Anhänger der Sadduzäer den wohlhabenden Kreisen angehörten. Endlich ist daran zu erinnern, daß die Sadduzäer in ihrer Theologie und Lebensbeurteilung hellenistische Einflüsse aufweisen; das deutet ebenfalls auf die wohlhabenden Kreise, da diese am stärksten mit der hellenistischen Kultur in Berührung kamen. 6 Literatur über die Sadduzäer bei dem Abschnitt über die Pharisäer. Hier sei hervorgehoben: Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer, Greifswald 1874; Schlatter, Geschichte des Volkes Israel[3], Stuttg. 1925, S. 165—170; R. Leszynsky, Die Sadduzäer, Berl. 1912.

eine überzeugende Bestätigung durch die Geschichtsdarstellung des Josephus, in der er die Sadduzäer beispielsweise als die Angesehensten und Vornehmsten aus der Umgebung des sadduzäisch eingestellten Königs Alexander Jannäus (103—76 a.) schildert[1]. Die noch heute weitverbreitete Auffassung der Sadduzäer als einer klerikalen Partei, die sich, wo nicht ausschließlich, so doch überwiegend aus den Kreisen der vornehmen Priesterschaft rekrutiert habe, bedarf also der Berichtigung. Gewiß ist richtig, daß die späteren Hasmonäer ebenso wie die Geschlechter der illegitimen hochpriesterlichen Aristokratie — im Gegensatz zu der Menge der Priester — überwiegend sadduzäisch gesonnen waren[2]: so der Hohepriester und Fürst der Juden Johannes Hyrkan (135—104 a.), der sich im Anfang seiner Regierung zu den Pharisäern hielt, dann aber den Sadduzäern anschloß[3]; so der Hohepriester und König Alexander Jannäus (103—76 a.)[4], so der Hohepriester Simon, der Sohn des Boëthos (ca. 22—5 a.)[5]; so der Hohepriester Joseph mit dem Beinamen Kaiphas (18—37 p.)[6]; so Ananos der Jüngere, der Sohn des Ananos (62 p.)[7]; so endlich zwei nicht benannte sadduzäische Hohepriester der rabbinischen Tradition, von denen der eine mit Jišmā'ēl bän Phī'ābhī II. (bis 62 p.) zu identifizieren ist[8]. Auch die Oberpriester waren im allgemeinen[9] Sadduzäer; ihr Gerichts-

1 ant. XIII 16₂ § 411; b. j. I 5₃ § 114. 2 Die Vorsichtsmaßnahmen Joma I5; IV1; Sukka IV9 werden b. Joma 19b richtig damit erklärt, daß die Hohenpriester im Verdacht sadduzäischer Denkweise standen. 3 ant. XIII 10₅₋₆ § 288 ff.; b. Ber. 29a. 4 ant. XIII 13₅ § 371 f. verglichen mit b. Sukka 48b, wo Alexander Jannäus mit dem „ein gewisser Sadduzäer" genannten Hohenpriester gemeint ist. 5 s. S. 97 Anm. 3. 6 A. G. 5₁₇ werden die Sadduzäer der „Anhang des Hohenpriesters" genannt. Es handelt sich um Kaiphas, der damals Hoherpriester war (A. G. 4₆). 7 ant. XX 9₁ § 199. 8 Es handelt sich 1) um einen sadduzäischen Hohenpriester, der das Räucheropfer am Versöhnungstage nach dem sadduzäischem Ritus herrichtete b. Joma 19b (Bar.); j. Joma I 39a 45; Tos. Joma I8 181 und 2) um einen sadduzäischen Hohenpriester, der die Rote Kuh verbrannte Tos. Para III8 632, und zwar in Anwesenheit des Rabbān Jōhānān bän Zakkai, woraus sich ergibt, daß der 2. Vorfall nicht lange vor 70 p. gespielt haben kann. Nun haben nach Para III5 im 1. Jahrhundert nach Chr. nur zwei Hohepriester eine Rote Kuh zubereitet: Elionaios, Sohn des Kantheras (um 44 p.) und Ismael, Sohn des Phiabi (bis 62 p.). Nur der Letztere kommt also in Frage. 9 Daß es unter den vornehmen Priestern auch Pharisäer gegeben hat, ist wahrscheinlich (s. u. den Abschnitt über die Pharisäer, S. 127); die Regel war es keinesfalls.

hof scheint noch zur Zeit Agrippa's I. nach sadduzäischem Recht entschieden zu haben[1]. Richtig ist ferner, daß diese vornehmen Priester die Führung unter den Sadduzäern inne hatten: die Apostelgeschichte bezeichnet die Sadduzäer als den Anhang des Hohenpriesters[2] und eine sadduzäische Gruppe, vielleicht sogar die Gesamtheit der Sadduzäer[3], wird nach dem Hohenpriester Simon, Sohn des Boëthos, „Boëthusäer" genannt[4]. Aber mit alledem ist keineswegs gesagt, daß die Sadduzäer ausschließlich oder auch nur überwiegend Priester zu ihren Gliedern gezählt hätten. Schon das Fehlen einer derartigen Aussage in den Schilderungen der Sadduzäer, die Josephus bietet, schließt diese Möglichkeit aus, ebenso die Unterscheidung der Apostelgeschichte zwischen (sadduzäisch gesinnten) Priestern und den Sadduzäern[5]. Der wirkliche Tatbestand geht aus A. G. 23 hervor. Paulus, vor das Synedrium gestellt, erkennt, daß dieses in eine sadduzäische und eine pharisäische Gruppe zerfällt und bringt durch die Aussage: „Ich bin Pharisäer, stamme von pharisäischen Eltern ab; wegen der (endzeitlichen) Hoffnung und der (Verkündung der) Auferstehung aus den Toten bin ich vor Gericht gestellt"[6] die pharisäische Gruppe auf seine Seite. Wenn am folgenden Tage eine zelotische Verschwörung gegen das Leben des Paulus entsteht, die das Einverständnis der „Oberpriester und der Ältesten" gewinnt[7], so kann es sich bei diesen, da die Pharisäer auf der Seite des Paulus standen, nur um die sadduzäische Gruppe im Synedrium handeln. Wir sehen: Oberpriester und Älteste, geistlicher und weltlicher Adel, bilden den Anhang der Sadduzäer. Die Patrizierfamilien stehen dabei zu dem Priesteradel in dem gleichen Verhältnis wie die Pharisäer zu den Schriftgelehrten: die Laien bilden in beiden Fällen die große Zahl der Anhänger, die Männer der Religion — bei den Saddu-

1 S. S. 37 Anm. 2. Ein sadduzäischer Priester vielleicht auch Lk. 10_{25} ff. s. o. S. 9 Anm. 1. 2 A.G. 5_{17} vgl. 21. 3 An Parallelstellen werden die Worte Sadduzäer und Boëthusäer öfter wechselseitig verwendet; die Unterscheidung zwischen Sadduzäern und Boëthusäern A. R. N. Rez. A. c. 5 (26^a 4); Rez. B. c. 10 (26^b 3) ist künstlich. 4 Tos. Sukka III_1 195; b. Sukka 43^b; Tos. Joma I_8 181: R. H. I_{15} 210; b. Schab. 108^a; b. M^e^n. 65^a; A. R. N. Rez. A c. 5 (26^a 11) u. ö.; Bill. II 849 f.; 599^a. 5 A.G. 4_1. — Eine entsprechende Unterscheidung zwischen einem Hohenpriester und einem Sadduzäer findet sich Tos. Nidda V_6 645; b. Nidda 33^b; über den ursprünglichen Text der Stellen (Araberschech statt Sadduzäer) s. S. 10 Anm. 3. 6 A.G. 23_6. 7 23_{12-14}.

zäern die Kleriker, bei den Pharisäern die Theologen — stellen die Führer.

Überaus lehrreich für das Traditionsbewußtsein der Patrizierfamilien ist die Beobachtung, daß die Sadduzäer einen geschlossenen Kreis bildeten[1]. Das geht schon daraus hervor, daß, wie Josephus berichtet, ihre Anhängerzahl klein war[2], ferner aus der Tatsache, daß sie eine für die Lebenshaltung ihrer Mitglieder verbindliche, auf Schriftexegese beruhende Halākhā (Überlieferung) besaßen; noch deutlicher geht ihre gesellschaftliche Geschlossenheit hervor aus der Art, wie Josephus sie mit den Pharisäern und Essenern zusammenstellt. In der Selbstbiographie schildert er, wie er nacheinander die Satzungen der Pharisäer, Sadduzäer und Essener auf sich genommen habe, um alle drei Richtungen praktisch kennen zu lernen und um sich dann den Pharisäern anzuschließen[3]; da wir mit Sicherheit wissen, daß Pharisäer und Essener geschlossene Vereinigungen mit festen Aufnahmebedingungen und Satzungen bildeten, folgt das Gleiche für die Sadduzäer. Nicht jeder hatte demnach Zutritt zu dem Kreis der Sadduzäer.

Ebenso lehrreich für das Traditionsbewußtsein des Laienadels ist die sadduzäische „Theologie". Sie hielt sich streng an den Wortlaut der Tora[4], insbesondere ihre Vorschriften für Kultus und Priesterschaft, und stand damit in scharfer Opposition zu den Pharisäern und ihrer mündlichen Halākhā, die die priesterlichen Reinheitsvorschriften auch für die frommen Laienkreise für verbindlich erklärte[5]. Diese ihre Theologie hatten die Sadduzäer in einer voll ausgebildeten, exegetisch fundierten Halākhā niedergelegt[6]; ferner hatten die Sadduzäer einen eigenen Strafkodex[7],

1 Richtiges sah hier Eerdmans, Farizëen en Sadduzëen, Theol. Tijdschr. 48, 1914, S. 1—26; 223—230 (in Auseinandersetzung mit Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer, Greifswald 1874), wenn auch einzelnes in seinen Ausführungen anfechtbar ist. So ist die Bezeichnung der Pharisäer und Sadduzäer als „Sekte" deshalb irrig, weil beide Gruppen die Volksgemeinde nicht abgelehnt haben; auch die Bestreitung des aristokratischen Charakters der Sadduzäer geschieht zu Unrecht. 2 ant. XVIII 1 4 § 17. 3 vita 2 § 10 ff. 4 Den Nachweis lieferte R. Leszynsky, Die Sadduzäer, Berlin 1912. 5 S. u. Abschnitt über die Pharisäer, S. 138 f. 6 Näheres hat der V. Teil der Gesamtarbeit (Jerusalem zur Zeit Jesu V: Kultus und Religion) zu bringen. Man vgl. Mth. 16 12: die „Lehre der Sadduzäer". 7 Megh. Ta'an. 10 zum 14. Tammūz vgl. die Scholien zu Megh. Ta'an. 10.

über dessen große Strenge wir eine ganze Reihe Angaben haben[1]; ein sadduzäischer Gerichtshof der Oberpriester war uns bereits begegnet[2], und mehrfach werden uns Gerichtsurteile nach sadduzäischem Recht überliefert[3]. Mit alledem ist nicht nur die Existenz sadduzäischer Schriftgelehrter — die man nie hätte bestreiten sollen, zumal sadduzäische Schriftgelehrte ausdrücklich in den Quellen erwähnt werden![4] — völlig gesichert, sondern zugleich ersichtlich, daß die sadduzäischen Patriziergeschlechter eine fest geschlossene Gruppe mit einer ausgebildeten theologischen Überlieferung und Lehre bildeten, deren scharfe Bindung an den Wortlaut der Schrift die konservative Gesinnung dieser Kreise kennzeichnet.

Durch den Zusammenschluß mit dem mächtigen Priesteradel stellten die reichen Patriziergeschlechter einen einflußreichen Faktor im Volksleben dar. Namentlich unter den Hasmonäern bis zum Regierungsantritt der Königin Alexandra (76 a.) war die politische Macht in ihrer Hand; sie bildeten mit den vornehmen Priestern zusammen das Synedrium und hatten damit neben dem Herrscher die Rechtsprechung und die Regierung inne. Von der Zeit der Königin Alexandra an datiert der Rückgang ihrer Macht; die Pharisäer hielten unter Alexandra den Einzug in das Synedrium und die Menge des Volkes schloß sich mehr und mehr an die Pharisäer an. Die innere Festigung, die die Sadduzäer, im Kampf mit Herodes dem Großen, namentlich während der langen Amtszeit des Hohenpriesters Simon, Sohn des Boëthos (22—5 a.), nach dem sie auch Boëthusäer genannt wurden, erlangt zu haben scheinen, vermochte die Entwicklung nicht aufzuhalten. Der Rückgang der politischen Bedeutung der Hohenpriester in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts hatte vollends das Zurücktreten des Laienadels zur Folge und die Pharisäer wußten, gestützt auf

1 ant. XX 9 1 § 199; Bill. IV. 349—352. 2 S. 36 f. 3 ant. XX 9 1 § 199; b. Sanh. 52b. 4 ant. XVIII 1 4 § 16. — Vgl. ferner A.G. 23 9: „einige Schriftgelehrte von der Partei der Pharisäer", Mk. 2 16 || Lk. 5 30: „Schriftgelehrte der Pharisäer": diese Wendungen setzen als Gegensatz sadduzäische Schriftgelehrte voraus. Über sadduzäische Schriftgelehrte: Bill. I 250; IV 343—352; Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II 286 ff.; Schürer, Geschichte des Volkes Israel II 380 f.; 457; G. F. Moore in Harv. Theol. Rev. XVII 4 1924, S. 350 f.; L. Baeck, Die Pharisäer, Berlin 1927, S. 70 Anm. 87.

ihren großen Anhang im Volke, ihren Willen im Synedrium in dieser Zeit immer völliger durchzusetzen[1]. Noch einmal schien das Schicksal den Adel an die Spitze des Volkes zu stellen, als im Jahre 66 p. bei Beginn des Ausbruchs der Erhebung gegen die Römer die Jugend des Adels die Geschicke des Volkes in die Hand nahm. Aber es war eine Episode von Monaten. Noch im Jahre 67 p. rissen die Zeloten die Führung an sich und der Untergang des Staates bedeutete den Untergang des Laienadels und der aus der Vereinigung von Priesteradel und Laienadel erwachsenen sadduzäischen Richtung. Die mächtige neue Oberschicht der Schriftgelehrten und Pharisäer hatte die auf dem Vorrecht der Geburt beruhende alte Oberschicht des Priester- und Laienadels auf der ganzen Linie überflügelt.

1 ant. XVIII 14 § 17.

3. Kapitel: Die Schriftgelehrten.

Neben der alten Oberschicht des geistlichen und weltlichen Geburtsadels hatte sich in den letzten Jahrhunderten vor Beginn unserer Zeitrechnung eine neue Oberschicht herausgebildet in Gestalt der Schriftgelehrten und der pharisäischen Gemeinschaften; in dem uns beschäftigenden Zeitraum, dem ersten nachchristlichen Jahrhundert bis zur Zerstörung des Tempels, finden wir das Ringen der alten und der neuen Oberschicht um die Oberhand auf dem Höhepunkt angelangt und die Wagschale sich allmählich zugunsten der neuen Oberschicht neigen. Wie war das möglich? Aus welchen Kreisen rekrutierte sich die neue Oberschicht und worauf beruhte Macht und Ansehen dieser Männer, daß sie es wagen konnten, mit dem alteingesessenen Geburtsadel in Wettbewerb zu treten? Das sind die Fragen, die sich hier erheben.

Wir haben uns zunächst mit der Zunft der Jerusalemer Schriftgelehrten zu beschäftigen, um diese Fragen zu beantworten[1]. Wenn wir die Herkunft dieser Männer untersuchen, so ergibt sich ein buntes Bild. Wir können in Jerusalem bis 70 p. eine größere Anzahl von Priestern mit schriftgelehrter Bildung nachweisen[2], darunter vornehme Priester wie den Tempeloberst R. Ḥananjā[3]; den Oberpriester Simon[4]; Simon, den Sohn eines Tempelobersten[5]; Jišmā'ēl bān 'Ălīšā', den Enkel eines amtierenden Hohenpriesters[6]; den aus altem hochpriesterlichen Geschlecht

1 Über Schriftgelehrte und Pharisäer als Faktoren der Gesellschaft schrieb Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band III Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. III Das antike Judentum. Nachtrag: Die Pharisäer. Tübingen 1921. Ihm schließt sich weithin an: Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristentum, Leipzig 1921. 2 Allgemeines S. 69 f.; S. 113 Anm. 2. 3 P. A. III 2 u. ö. 4 vita 39 § 197. 5 Die Belegstellen s. S. 65 Anm. 8; der Titel Rabbi nur bei einem Teil der Zeugen. 6 Tos. Ḥalla I 10 98 schwört er beim Ornat seines Vorfahren ('abbā), womit nicht der Vater gemeint sein kann, da es im ersten nachchristlichen Jahrhundert keinen Hohenpriester namens 'Ălīšā' gegeben hat, sondern nur der Großvater, vermutlich Jišmā'ēl bān Phī'ābhī II. (bis 62 p.), s. S. 57 Anm. 3. Die Grundlagen seiner Bibelkenntnis wurden vor 70 p. in Jerusalem gelegt, ehe er als Knabe in römische Gefangenschaft geriet (b. Giṭṭ. 58a [Bar.]; Midhr. K.L. 4 4 zu 4 2 [56b 21]).

stammenden, angesehenen R. Çādhōq[1] und seinen Sohn R. 'Äl'āzār[2]; den zur ersten Wochenabteilung Jehōjārībh gehörenden Schriftsteller Josephus[3]. Neben den Männern der Priesteraristokratie trugen einfache Priester den Talar der Schriftgelehrten: der in Reinheitsdingen übergewissenhafte Priester R. Jōsē bhän Jō'äzär[4]; die Priester, in deren Familie sich das Vorsteheramt in der hellenistischen Synagoge Jerusalems vererbte[5]; der Priester R. Jōsē, der Schüler des Jōḥānān bän Zakkai[6]; der hochgelehrte Priester R. 'Älī'äzär bän Hyrkanos, der vor der Tempelzerstörung in Jerusalem lebte[7]; der Priester Jō'äzär[8] und sein Vater[9]; der Priester R. Ṭarphōn, der noch in seiner Jugend den Tempeldienst miterlebt hat[10]; ob die Priester Zekharjā bän Qebhūṭāl[11] und Schim'ōn der Sittsame[12] ordinierte Schriftgelehrte waren, ist fraglich, da ihnen in den Texten der Titel Rabbi nicht zugebilligt wird. Weiter finden wir unter den vor der Tempelzerstörung lebenden Jerusalemer Schriftgelehrten Angehörige des niederen Klerus[13]: den Obertorschließer Jōḥānān bän Gudhgedhā[14]; den levitischen Sänger und Nagelschmied Rabbi Jehōšūa' bän Ḥananjā[15]; den Leviten Barnabas, Prophet und Lehrer der ältesten Christengemeinden[16]; Rabbi 'Älī'äzär bän Ja'aqōbh war der Neffe eines Leviten[17]. Ferner gingen, wie wir sahen[18], aus den Kreisen der Patriziergeschlechter Schriftgelehrte hervor, die die sadduzäische Überlieferung ausbauten. Dann aber folgen — und das war die große Zahl der Schriftgelehrten — Männer aus allen übrigen Kreisen des Volkes; vielgestaltig und bunt ist das Bild der übrigen Jerusalemer Schriftgelehrten nach ihren Berufen. Da ist zu nennen Jō'äzär, der Befehlshaber der Tempelburg zur Zeit Agrippa's I., ein Schammait[19]; da sind mehrere Kaufleute, darunter je ein Wein-

1 S. S. 54 Anm. 2. 2 S. 65 Anm. 9; 69 Anm. 7. 3 Vita 1 § 1 ff. 4 Ḥagh. II 7. 5 J. J. I 76. 6 P. A. II 8 u. ö. 7 Daß er Priester war, geht aus j. Soṭa III 19a 3 ff. hervor. 8 vita 39 § 197 *Γόζαρος* (v. l. *Γόζαρος*), die richtige Form des Namens in der Parallelstelle b. j. II 21 7 § 628 *Ἰώεσδρος* = Jō'äzär. 9 b. j. II 21 7 § 628. 10 Er war Priester: Tos. Negh. VIII 2 628. 11 Joma I 6. 12 Tos. Kel. B. Q. I 6 569. 13 Allgemeines o. S. 76 f. 14 Sein Amt: s. o. S. 26 f., 76. Er war Rabbi nach Jebh. XIV 3; Giṭṭ. V 5; b. 'Ar. 11b; b. Giṭṭ. 55a. Nach b. Hor. 10a b hätte er staunenswerte mathematische Kenntnisse besessen; doch nennt die Parallele Siphre Dt. § 16 zu 1 16 30d 120 35 statt seiner R. Jōḥānān bän Nūrī, sicher mit Recht s. S. 27 Anm. 1. 15 b. 'Ar. 11b. 16 A. G. 13 1. 17 Mid. I 2. 18 S. 99 Anm. 4. 19 'Orla II 12 s. o. S. 74 f.

und Ölhändler[1]; da sind Handwerker der verschiedensten Gewerbe: ein Zimmermann[2], ein Flachshechler[3], ein Zeltmacher[4], ein Nagelschmied[5]; da ist sogar ein Tagelöhner, Hillel, der nachmals hochberühmte Gelehrte[6]. Bei weitem die meisten dieser Kleinbürger gehörten zu den unbemittelten Kreisen der Bevölkerung[7]. Ja, wir treffen sogar, neben Männern aus altem Geschlecht wie Paulus[8], Männer von nicht rein-israelitischer Abstammung unter den Jerusalemer Schriftgelehrten — und der Verlauf unserer Untersuchung wird zeigen, was das heißen will! — wie Schᵉma'jā und 'Abhṭaljōn, die berühmten Gelehrten aus der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, die Proselytenabkömmlinge gewesen sein sollen[9]; auch zwei andere Jerusalemer Lehrer scheinen von mütterlicher Seite her heidnisches Blut in den Adern gehabt zu haben: R. Jōḥānān, der Sohn der Ḥauranitin (um 40 p.)[10] und 'Abbā Schā'ūl, der Sohn der Batanäerin (um 60 p.)[11]; der auffällige Beiname ist kaum anders als daher erklärbar, daß die Mutter ḥauranitische bezw. batanäische Proselytin gewesen ist. Soviel ist deutlich: wenn diese Männer eine hervorragende Rolle spielten, dann nicht auf Grund ihrer Abstammung, sondern trotz niedriger Abkunft, trotz Armut, trotz kleinbürgerlicher Berufe.

Es ist einzig und allein das Wissen, das die Macht der Schriftgelehrten darstellt. Wer der Zunft der Schriftgelehrten durch die Ordination beigezählt werden wollte, hatte ein jahrelanges ordnungsgemäßes Studium zu absolvieren. Als Schüler (talmīdh) begann der junge Israelit, der sein Leben in den Dienst der Schriftgelehrsamkeit stellen wollte, seinen Bildungsgang. Verschiedene Beispiele lassen erkennen, daß der Unterricht mit jungen Jahren zu beginnen pflegte; das zeigt die Behauptung des Josephus — auch wenn man ein gutes Teil des maßlosen Selbstlobes der Stelle abzieht —, er habe bereits mit 14 Jahren die Gesetzesauslegung voll beherrscht[12], und der Bericht über R. Jišmā'ēl bān

1 J. J. II A 28: Rabbān Jōḥānān bān Zakkai; der Ölhändler R. 'Āl'āzār b. Çādhōq; der Weinhändler 'Abbā Schā'ūl, der Sohn der Batanäerin. 2 Ebenda: Schammai. 3 Schim'ōn bān Schāṭāḥ: j. B. M. II 8c 18. 4 Paulus: A. G. 18 3 vgl. J. J. I 2. 5 R. Jᵉhōšūa' bān Ḥᵃnanjā j. Bᵉr. IV 7d 19; b. Bᵉr. 28a. 6 J. J. II A 28. 7 Ebenda S. 27—32. 8 Phil. 3 5; Rö. 11 1. 9 b. Joma 71b; b. Giṭṭ. 57b; auch R. 'Aqībhā soll Proselytenabkömmling gewesen sein. 10 Sukka II 7 u. ö. 11 b. Beça 29a (Bar.) u. ö. Vielleicht gehört auch Naḥūm, der Meder (um 50 p., Schab. II 1 u. ö.) hierher. 12 vita 2 § 9.

'Ālīšā', der schon eine gediegene Schriftkenntnis besaß, als er in jugendlichem Alter in römische Gefangenschaft geriet[1]. Wenn der Schüler im persönlichen Verkehr mit seinem Lehrer und als Zuhörer in seinem Unterricht den gesamten Überlieferungsstoff und die h^alakhische Methode so weit zu beherrschen gelernt hatte, daß er in religionsgesetzlichen und strafrechtlichen Fragen selbständige Entscheidungen zu treffen befähigt war, wurde er „nichtordinierter Gelehrter“ (talmīdh ḥākhām). Aber erst wenn er das ordinationsfähige Alter, das eine nachtannaitische Angabe auf 40 Jahre ansetzt[2], erreicht hatte, konnte er durch die Ordination (s^emīkhā)[3] als vollberechtigtes Glied („ordinierter Gelehrter“, ḥākhām) in die Zunft der Schriftgelehrten[4] aufgenommen werden. Fortan durfte er religionsgesetzliche und rituelle Fragen selbständig entscheiden[5], in Strafprozessen als Richter mitwirken[6] und in Zivilprozessen als Mitglied des Richterkollegiums oder als Einzelrichter Urteile fällen[7]. Er hatte das Recht auf die Anrede Rabbī, denn daß diese Anrede schon zur Zeit Jesu den Schriftgelehrten gegenüber üblich war, steht fest[8]; wenn daneben auch Männer, die nicht den durch die Ordination abgeschlossenen, ordnungsgemäßen Bildungsgang durchlaufen hatten, wie Jesus von Nazareth, mit der Anrede Rabbī angeredet wurden, so erklärt sich das daraus, daß diese Anrede im Anfang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts auf dem Übergange von einer allgemeinen ehrenden Anrede zur ausschließlichen Bezeichnung der Schriftgelehrten war. Jedenfalls galt ein Mann ohne volles rabbinisches Studium als *γράμματα μὴ μεμαθηκώς*[9], der auf die Vorrechte des ordinierten Gelehrten keinen Anspruch hatte.

Die ordinierten Gelehrten allein waren die Träger und Schöpfer der aus der Tora abgeleiteten Überlieferung, die nach der von der Masse des Volkes geteilten pharisäischen Lehre gleichwertig neben[10], ja über der Tora[11] stand; ihre Entscheidungen hatten die Kraft, die Judenschaft der Welt für alle Zeiten zu „binden“

1 b. Giṭṭ. 58ᵃ (Bar.) Par. Vgl. dazu: Bacher, Agada der Tannaiten I² Straßburg 1903, S. 166 Anm. 1. 2 b. Soṭa 22ᵇ. 3 Das Alter des Ritus ist durch den entsprechenden urchristlichen Brauch (A.G. 6 6 u. ö.) gesichert. 4 Vgl. die „Gilden der Schriftgelehrten“ (2. Chr. 2 55 mišp^eḥōth), die „Genossenschaft der Schriftgelehrten“ (1. Makk. 7 12 *συναγωγή*) u. ö. 5 b. Sanh. 5ᵃ. 6 b. Sanh. 3ᵃ. 7 b. Sanh. 4ᵇ (Bar.). 8 Mth. 23 7–8. Dalman, Worte Jesu I, Leipzig 1898, S. 274; Jesus-Jeschua, Leipzig 1922, S. 12. 9 Joh. 7 15. 10 Bill. I 81 f. 11 I 691 ff.

und zu „lösen“[1]. Dem Studierten, dem Akademiker, als dem Träger dieses Wissens und dieser Vollmacht, öffneten sich daher die führenden Stellungen in Rechtspflege, Verwaltung und Unterrichtswesen; es bildeten sich geradezu „akademische Berufe“ heraus, die die Schriftgelehrten neben ihrer Lehrtätigkeit und neben ihrem bürgerlichen Beruf ausübten. Der Schriftgelehrte war der einzige, dem — außer den Oberpriestern und den Angehörigen der Patriziergeschlechter — der Zugang zur obersten Behörde, dem Synedrium, offen stand; die pharisäische Partei des Synedriums bestand durchweg aus Schriftgelehrten[2]. Bedenkt man, daß das Synedrium nicht nur Regierungs-, sondern in erster Linie Justizbehörde[3] war, und daß bei Rechtsentscheidungen die Kenntnis der Schriftauslegung entscheidend war, erwägt man ferner den großen Einfluß, den die pharisäische Gruppe des Synedriums auch auf die Verwaltungstätigkeit des Synedriums zu gewinnen wußte, so wird man die Bedeutung des Privilegs der Schriftgelehrten, Sitz und Stimme in der Behörde der 71 zu erlangen, zu würdigen wissen. So treffen wir die bedeutendsten Schriftgelehrten im Synedrium: Schᵉmaʿjā[4], Nikodemus[5], Rabbān Gamlīʾēl I.[6] und seinen Sohn Schimʿōn[7]. Andere Schriftgelehrte waren Mitglieder von Gerichtshöfen: Jōḥānān bān Zakkai[8] und Paulus[9] haben als Richter in Kapitalprozessen mitgewirkt; drei andere Schriftgelehrte bildeten einen Zivilgerichtshof in Jerusalem[10]. Ganz allgemein muß angenommen werden, daß, wenn eine Gemeinde bei der Besetzung des Amtes eines Gemeindeältesten, Archisynagogen, Richters die Wahl hatte zwischen einem Laien und einem Gelehrten, der letztere vorgezogen wurde. Das heißt aber, daß eine ganze Reihe wichtiger Ämter, die in früherer Zeit weithin von Priestern und vornehmen Laien verwaltet wurden[11], im ersten

1 vgl. Mth. 16$_{19}$; 18$_{18}$. 2 Die pharisäische Gruppe im Synedrium heißt im Neuen Testament durchgängig „die Pharisäer“ oder „die Schriftgelehrten“ (vgl. z. B. Mth. 21$_{45}$: „die Oberpriester und die Pharisäer“ mit der Parallele Lk. 20$_{19}$: „die Schriftgelehrten und die Oberpriester“); nirgends dagegen begegnen Pharisäer und Schriftgelehrte nebeneinander als Gruppen des Synedriums. 3 vgl. Mth. 26$_{57}$ ff.; A. G. 5$_{34}$ ff.; ant. XIV 9$_{4}$ § 172 und das große rabbinische Material. 4 ant. XIV 9$_{4}$ § 172. 5 Joh. 3$_{1}$; 7$_{50}$. 6 A. G. 5$_{34}$. 7 vita 38 § 190; vgl. damit b. j. II 21$_{7}$ § 627. 8 Sanh. V$_{2}$. 9 A. G. 26$_{10-11}$. 10 Kᵉth. XIII$_{1}$ ff.; b. B. Q. 58^{b}. 11 Priester als Richter in vor- und nachexilischer Zeit: Dt. 17$_{9}$ ff.; 21$_{5}$; Ez. 44$_{24}$; als Lehrer: Dt. 33$_{10}$; Jer. 18$_{18}$; Mal. 2$_{7}$; Sir. 45$_{17}$. Leviten als Richter: 1. Chr. 23$_{4}$; 26$_{29}$. Priester, Leviten und Familienhäupter als Richter: 2. Chr. 19$_{5}$ ff., s. o. S. 89.

Jahrhundert nach Christus ganz oder überwiegend in die Hände der Schriftgelehrten übergegangen war.

Der entscheidende Grund für den überragenden Einfluß, den die Schriftgelehrten auf das Volk ausübten, ist aber mit alledem noch nicht genannt. Entscheidend war nicht die Tatsache der Beherrschung des religionsgesetzlichen Überlieferungsstoffes an sich und der durch dieses Wissen vermittelte Zugang zu bedeutenden Ämtern, sondern entscheidend für den Einfluß der Schriftgelehrten war die viel zu wenig beachtete Tatsache, daß sie die Träger des Geheimwissens, der esoterischen Überlieferung[1] waren.

„Man darf nicht öffentlich vortragen über die Blutschandegesetze vor drei Zuhörern. Und nicht über das Schöpfungswerk vor zweien. Und nicht über die Wagenerscheinung vor einem einzigen, es sei denn, daß es ein Gelehrter ist und ein Mann von verständigem Urteil. Jeder, der Betrachtungen anstellt über vier Dinge, für den wäre es besser[2], er wäre nicht in die Welt gekommen, (nämlich erstens) über das, was droben ist; (zweitens) über das, was drunten ist; (drittens) über das, was vorher war; (viertens) über das, was hinterher sein wird“[3]. Die Geheimlehre im engsten Sinne bestand demnach, wie auch aus vielen anderen Zeugnissen hervorgeht, in den Lehren über die tiefsten Geheimnisse des Wesens Gottes (Wagenerscheinung)[4] — hierher gehörte wohl auch der heilige, zauberkräftige Gottesname[5] — und in den Lehren über die Geheimnisse des Schöpfungswunders[6]: Theosophie und Kosmogonie, wie sie in dem ersten Kapitel des Buches Ezechiel und der Genesis niedergelegt waren, besprach man nur unter vier Augen, zwischen Lehrer und vertrautestem Schüler, im Flüstertone redend, und bei der Besprechung der hochheiligen Wagenerscheinung obendrein das Haupt verhüllend aus Ehrfurcht vor dem Geheimnis des göttlichen Wesens. In zweiter

1 Über die esoterische Überlieferung gedenke ich demnächst in einer Arbeit über den „Leidenden Erlöser im Spätjudentum und im Urchristentum“ ausführlich zu handeln; ich verweise vorläufig auf meinen Beitrag zum Bericht über den 2. Theologentag, Göttingen 1929, S. 106 – 119. Im folgenden kann nur das Wichtigste angedeutet werden. 2 Jerus. Talmud (Venedig 1523) und Cod. Cambridge rāthūj; die Lesart rā'ūj ist Korrektur (Bill. I 989 $_1$). 3 Ḥ^{a}gh. II $_1$; Tos. Ḥ^{a}gh. II $_{1.7}$ (233 f.). 4 Ma'^{a}śā mārkābhā Ez. 1. 10. 5 Äth. Hen. 69 $_{14-25}$ über die Wunderwirkungen des hlg. Namens, durch den Gott die Welt erschuf, und den Verrat des Geheimnisses an die Menschen. Reiches Material bei Bill. II 302 — 333. Ferner vgl. mein Golgotha, Leipzig 1926, S. 51. 6 Ma'^{a}śā b^{e}rēšīth Gen. 1.

Linie gehörten zu der Geheimlehre, wie die zitierte Stelle zeigt, a) die kosmische Topographie mit ihren Aussagen über die himmlische und die unterirdische Welt, b) die Lehren über die vorweltliche Ewigkeit und über die letzten Dinge[1]. Daß in der Tat die Apokalyptik, wie sie uns in den pseudepigraphischen Schriften des Spätjudentums erhalten ist, mit ihren Schilderungen der eschatologischen Ereignisse und der kosmischen Topographie der Ober- und der Unterwelt, zum esoterischen Traditionsgut der Schriftgelehrten gehörte, das ist schon daraus zu schließen, daß in diesen Schriften wiederholt eine Beschreibung der hochheiligen Wagenerscheinung[2] und der Schöpfungsgeschichte[3] begegnet; es fehlt aber nicht an direkten Zeugnissen. Das vierte Esrabuch schließt mit dem Befehl an Pseudo-Esra, die zuerst von ihm niedergeschriebenen 24 Bücher — die 24 kanonischen Schriften des Alten Testamentes — zu veröffentlichen, „den Würdigen und Unwürdigen zum Lesen“[4]. Dann aber fährt der Text fort: „Die letzten siebzig (Bücher) aber sollst du zurückhalten und nur den Weisen deines Volkes übergeben. Denn in ihnen fließt der Born der Einsicht, der Quell der Weisheit, der Strom der Wissenschaft“[5]. Es sind die apokalyptischen Geheimschriften, die der großen Menge nicht zugänglich gemacht werden durften, inspiriert wie die Bücher des Kanons, aber an Wert und Heiligkeit diese überragend. Diese Erkenntnis, daß die apokalyptischen Schriften des Spätjudentums die Geheimlehren der Schriftgelehrten enthalten, läßt mit einem Schlage die Ausdehnung der Esoterik und ihre Wertschätzung erkennen. Es handelt sich bei den Geheimlehren nicht um vereinzelte theologische Lehren, sondern um gewaltige theologische Systeme und Lehrgebäude, deren Gehalt auf göttliche Inspiration zurückgeführt wurde. Zugleich sind wir nun in der Lage, den esoterischen Stoff der rabbinischen Überlieferung gegen

1 Über die Zurückhaltung der talmudischen Literatur bei der Schilderung des himmlischen Paradieses und der Seligkeit seiner Bewohner s. Bill IV 1146. 2 Äth. Hen. 14_{9} ff.; 71_{5} ff. slav. Hen. 20—22. Der neu gefundene hebräische Text des äthiopischen Henochbuches (her. von Odeberg, The hebrew text of Enoch, Cambridge 1928) beginnt mit der Entrückung Henoch's (Gen. 5_{24}) und fährt fort: „Rabbi Jišmāʿēl sprach: als ich zur Höhe aufgestiegen war, um die Wagenerscheinung zu betrachten.“ 3 Jubil. 2_{1-22}; äth. Hen. 69_{16-25}; IV. Esra 6_{38-56}. 4 IV. Esra 14_{45}. 5 14_{45-46}. Vgl. weiter über die Geheimhaltung apokalyptischer Schriften Ass. Mosis 1_{17}; Test. Salomonis Rez. C 13_{13} f. (ed. Mc. Cown Leipzig 1922, S. 87*) und dazu mein Golgotha, Leipzig 1926, S. 51_{4}.

den exoterischen abzugrenzen: alle Lehren der apokalyptisch-pseudepigraphischen Literatur, die der talmudischen Überlieferung fremd sind oder nur vereinzelt in ihr begegnen, gehören zur Geheimlehre, so beispielsweise auch — das ist für das historische Verständnis der Evangelien von geradezu entscheidender Wichtigkeit — die Lehre vom Erlöser bar nāšā („Menschensohn") und die Lehre vom Leiden des Erlösers [1]. Daß die Erkenntnis des esoterischen Charakters der Apokalyptik erst die Möglichkeit gibt, den organischen Zusammenhang von apokalyptischer und talmudischer Literatur richtig zu erkennen, sei anhangsweise vermerkt. Behauptungen wie die von Bousset, die apokalyptische Literatur enthalte die Religion des Volkes, die talmudische Literatur die Theologie der Schriftgelehrten, stellen den Tatbestand auf den Kopf [2]. Zu den theosophischen, kosmogonischen und apokalyptischen Geheimlehren kommen einzelne exegetisch-juristische Geheimlehren. Teils wurden sie um ihrer Heiligkeit willen geheimgehalten. Das gilt namentlich für die „Gründe der Tora", das heißt die Gründe, die Gott zur Aufstellung der einzelnen Gesetzesbestimmungen veranlaßten [3]: durch das Schweigen der Schrift über die „Gründe der Tora" hatte Gott zu erkennen gegeben, daß es sein Wille sei, daß die große Menge nicht erfahre, weshalb er die einzelnen Gesetzesforderungen aufgestellt habe. Teils aber wurden einzelne exegetisch-juristische Lehren aus pädagogischen Gründen der Menge vorenthalten, um Mißbrauch zu verhüten. So erklärt sich die eingangs dieses Absatzes erwähnte Vorschrift [4], daß über die Blutschandegesetze nur vor zwei Zuhörern vorgetragen werden dürfe, und die Vorschrift, daß gewisse sittlich anstößige Geschichten oder Ausdrücke des Alten Testamentes im Synagogengottesdienst teils nicht einmal hebräisch, teils nur hebräisch ohne Übersetzung in die aramäische Volkssprache, teils nur mit Ersatz derber Ausdrücke durch minder derbere Wendungen verlesen werden durften [5];

1 S. S. 106 Anm. 1. 2 Bousset, Religion des Judentums, 1.—3. Auflage. Gegen seine und Gressmann's Auffassung vgl. u. a. G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum. Stuttgart 1926, S. 11 ff. Daß die apokalyptische Literatur nichts anderes sei als aus der Schrift geschöpfter Midhrasch und Haggadha, hat A. Schlatter von jeher mit Recht betont. Aber erst der Zusatz: „esoterischer" Midhrasch und „esoterische" Haggadha macht den Unterschied zwischen apokalyptischer und talmudischer Literatur voll deutlich. 3 b. P^e^s. 119^a^; b. Sanh. 21^b^ u. ö. 4 S. o. S. 106: Ḥ^a^gh. II 1. 5 M^e^gh. IV 10; Tos. M^e^gh. IV 31 ff. (228).

aus pädagogischen Erwägungen erklärt sich weiter die Geheimhaltung der von den Rabbinen verwendeten wunderwirkenden Zauberformeln[1], die Geheimhaltung erleichternder Vorschriften über die Reinigung[2], über die Arbeit an Zwischenfeiertagen[3], die Heiligung des Sabbaths[4] u. a.; pädagogische Gründe waren endlich auch maßgebend für die Zurückhaltung genealogischer Traditionen, die geeignet gewesen wären, angesehene Familien in der Öffentlichkeit herabzusetzen[5].

Nur anhangsweise sei zum Erweis der Richtigkeit des Gesagten daran erinnert, welche Rolle Esoterik und Arkandisziplin im Neuen Testament spielen. Es handelt sich in der Predigt Jesu 1) um die Eschatologie. Mit voller Absicht hüllt er „das Geheimnis der Gottesherrschaft" (Mk. 4 11; Par. Plur.) in die nur den Seinen verständliche Hülle der Gleichnisse und beruft sich für die Geheimhaltung auf Jes. 6 9—10. In Übereinstimmung damit steht, das Jesus die große eschatologische Rede (Mk. 13 Par.) vor dem vertrauten Jüngerkreise hält. 2) Die Verkündung des Leidens, das er als Erlöser erdulden muß, hat Jesus seit dem Petrusbekenntnis ausschließlich den Jüngern enthüllt und ihnen für diese Verkündigung immer wieder ausdrücklich Schweigen auferlegt. — Das vierte Evangelium bestätigt den Tatbestand. Bornhäuser hat erkannt[6], daß Nikodemus deshalb bei Nacht zu Jesus kommt (Joh. 3 1 ff.), um im geheimen Gespräch unter vier Augen von Jesus über die letzten Geheimnisse des Gottesreiches (3 3), der Wiedergeburt (3 3 ff.) und der Erlösung (3 13 ff.) belehrt zu werden; in den Abschiedsreden des vierten Evangeliums enthüllt Jesus im vertrauten Gespräche seinen Jüngern den letzten Sinn seiner Sendung und seines Leidens (Kp. 14—17). — Breiter noch ist der Raum, den die Arkandisziplin in der ältesten Christenheit einnimmt. Sie umfaßt 1) die letzten Geheimnisse der Christologie (Das Schweigen des 2. Evangeliums über die Erscheinungen des Auferstandenen; die Vermeidung der Schilderung der Auferstehung in allen evangelischen Berichten; Hebr. 6 1 ff., wo der ganze Abschnitt 6 13—10 18 als die vollkommene Lehre gekennzeichnet wird, die nur den zur Erkenntnis Befähigten (5 14) enthüllt werden darf; Kol 2 2); 2) betrifft sie die Geheimnisse des göttlichen Wesens (2. Kor. 12 1 ff., bes. V. 4) und seines Heilsplanes (Rö. 11 25 u. ö.), insbesondere des eschatologischen Heilsplanes (1. Ko. 2 6 ff.; 1. Ko. 15 51; die ganze Offenbarung des Johannes nach 10 7; 1 20; 17 5. 7); 3) wurden die Sakramente geheimgehalten, wie die Form, in der Lk. über das Abendmahl berichtet, seine verhüllende eingliedrige Taufformel (anders Apk. 3 12; 2. Kor. 13 13 vgl. Mth. 28 19), das Schweigen des vierten Evangeliums über die Einsetzung des Abendmahles, zeigt.

1 b. Ḥagh. 13a; vgl. S. 106 Anm. 5. 2 b. Ber. 22a (Bar.). 3 j. Beça I 60d 64. 4 b. Ḥul. 15a. 5 b. Qid. 71a vgl. b. Pes. 62b. 6 Das Johannesevangelium, Gütersloh 1928, S. 26.

Über den besprochenen, von strenger Arkandisziplin verhüllten Geheimlehren der Schriftgelehrten im engeren Sinne aber darf die noch wichtigere Tatsache nicht vergessen werden, daß die gesamte mündliche Überlieferung, insbesondere die H^{a}lākhā, in dem uns beschäftigenden Zeitraume insofern Geheimlehre war, als sie zwar im Lehrhause und in der Synagoge vorgetragen wurde, aber als das „Geheimnis Gottes“[1] nicht schriftlich verbreitet werden durfte, sondern mündlich vom Lehrer an den Schüler weitergegeben werden mußte, damit sie nicht durch Übersetzung unter die Heiden käme[2]. Erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert hat die Abwehr gegen den neutestamentlichen Kanon dazu geführt, ihm in Gestalt der niedergeschriebenen und allgemein zugänglich gemachten mündlichen Tora eine entsprechende Ergänzung des Alten Testamentes auf jüdischer Seite entgegenzustellen und damit die Menge des gelehrten Stoffes des Charakters der esoterischen Überlieferung zu entkleiden. Endlich gilt für die heiligen Schriften des Alten Testamentes selbst, daß sie der Menge nicht ohne weiteres zugänglich waren; waren sie doch in der „heiligen Sprache“, dem Hebräischen, abgefaßt, während die Volkssprache das Aramäische war. Noch im ersten nachchristlichen Jahrhundert wurde die Verbreitung von Übersetzungen des Alten Testamentes ins Aramäische von den führenden Gelehrten bekämpft; lehrreich für Jerusalem ist der Bericht über Rabbān Gamlī'ēl I. (um 30 p.), dem man auf dem Tempelplatz eine aramäische Übersetzung (Targūm) des Buches Hiob brachte, und der das Buch als unerlaubte Aufzeichnung in eine Bauschicht versenken ließ[3].

Erst wenn wir den esoterischen Charakter ihrer Lehre erkannt haben, der nicht nur die Geheimlehren im engsten Sinn, sondern auch die gesamte mündliche Überlieferung, ja sogar den Bibeltext auszeichnete, können wir die gesellschaftliche Stellung der

1 P^{e}siq. R. 5 (14^{b}3); Tanḥ. wajjar' § 5 (32^{a}); Tanḥ. kī tiśśā § 34 (165^{a}).
2 Ebenda diese Begründung. Zum „Verbot des Schreibens“ vgl. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš[5], München 1921, § 2, S. 9—16. Die trefflichen Ausführungen von Strack bedürfen S. 14 insofern der Ergänzung, als die Esoterik des Wissens der Schriftgelehrten nicht scharf genug als der entscheidende Grund für das Verbot, die mündliche Überlieferung auf schriftlichem Wege zu verbreiten, erkannt ist. — Man vergleiche den Vorwurf Jesu gegen die Schriftgelehrten, daß sie den „Schlüssel der Erkenntnis“ an sich genommen haben (Lk. 11_{52} Par. Mth. 23_{13}) und so den Menschen den Zugang zur Gottesherrschaft verschließen. 3 b. Schab. 115^{a}.

Schriftgelehrten verstehen. Sie sind hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Stellung die unmittelbaren Erben und Nachfolger der Propheten als die Kenner des göttlichen Geheimwissens. „Der Prophet und der Schriftgelehrte, wem gleichen sie? Zwei Gesandten ein und desselben Königs"[1] sagt der palästinische Talmud. Wie die Propheten stehen die Schriftgelehrten als Diener Gottes neben dem Klerus; wie die Propheten scharen sie Schüler um sich, denen sie ihre Lehre weitergeben; wie die Propheten werden sie zu ihrem Amte nicht durch den Nachweis der Abstammung wie die Priester, sondern lediglich durch die Kenntnis des göttlichen Willens befähigt, den sie lehrend, richtend und predigend verkünden. Mag einer dürftigster, ja nichtisraelitischer Abstammung sein, so ändert das nichts an seinem Ansehen. Mag einer bettelarm sein, wie Hillel, der Tagelöhner aus Babylonien, — sein Wissen macht ihn zum weltberühmten Mann. Aus allen Teilen der Welt strömte die jüdische Jugend nach Jerusalem, um zu den Füßen der dort lehrenden Männer, die Weltruf in der Judenschaft in der Zeit besaßen, zu sitzen. Aus Babylonien kam Hillel zur Zeit des Herodes, um Schᵉma'jā und 'Abhṭaljōn zu hören[2], den wochenlangen Fußmarsch nicht scheuend[3]; aus Ägypten war Ḥānān bän 'Abhīšālōm nach Jerusalem gekommen, wo er später ein Richteramt ausübte[4], und aus Medien sein am gleichen Gerichtshof wirkender Amtsgenosse Naḥūm[5]; aus Tarsus in Kilikien siedelte Saulus-Paulus zum Studium bei Gamlī'ēl I. nach Jerusalem über. Denn Jerusalem war zur Zeit Jesu die Hochburg der theologisch-juristischen Wissenschaft des Judentums; so bedeutend die babylonischen Lehrhäuser schon damals waren, denen beispielsweise die bᵉnē bᵉthīrā entstammten[6], die bis zur Zeit Hillels die führenden Schriftgelehrten in Jerusalem waren und denen

1 j. Bᵉr. I 3ᵇ 26: der Zusammenhang führt aus, daß die Autorität des Gelehrten größer sei, weil er nicht der Beglaubigung bedürfe. 2 b. Joma 35ᵇ. 3 A. R. N. Rez. A. cp. 12 (45ᵃ 14); Rez. B. cp. 27 (55ᵇ 33); vgl. J. J. I 67 f. 4 Kᵉth. XIII 1—9; b. Kᵉth. 105ᵃ. 5 Schab. II 1; Naz. V 4; B. B. V 2; b. 'A. Z. 7ᵇ. 6 Ihr Name hängt wahrscheinlich mit der Kolonie Bathyra in Batanäa zusammen, einer Siedlung babylonischer Juden, die ein Babylonier Zamaris mit Erlaubnis Herodes' des Großen angelegt hatte (ant. XVII 2 1—2 § 23 ff.; Strack, Einleitung[5] S. 118). Für diese Kombination spricht, daß ein zur Zeit des Tempelbestandes lebender R. Jᵉhūdhā bhān Bᵉthīrā sein Lehrhaus in Nisibis (Babylonien) hatte (b. Pᵉs. 3ᵇ) und daß ebendort ein gleichnamiger Gelehrter zur Zeit der hadrianischen Verfolgung wirkte (b. Jᵉbh. 108ᵇ; Siphre Dt. § 80 zu 12 29 [40ᵈ 160 30]).

Hillel selbst die Grundlage seiner schriftgelehrten Bildung verdankte[1] — mit Jerusalem konnten sie sich an Bedeutung nicht messen. Achtzig Schüler soll Hillel allein um sich geschart haben[2]. Im Lehrhaus wie im täglichen Leben lernten diese von ihren Lehrern: deren Handlungen, ja einzelne Bewegungen[3] wurden überwacht und daraus Regeln für das religiöse Handeln gefolgert. Weit über die Grenzen des Landes[4] wurden die Entscheidungen und Lehren der Lehrer verbreitet und von den Schülern als kostbares Gut bewahrt und in der Kette der Überlieferung weitergeleitet.

So wird verständlich, daß die Schriftgelehrten, wie einst die Propheten, als die Träger und Lehrer des heiligen Geheimwissens im Volke mit unbegrenzter Achtung und ehrfürchtiger Scheu verehrt wurden: ihre Worte waren absolute Autorität. Vor allem waren es die pharisäischen Gemeinschaften, die den pharisäischen Schriftgelehrten bedingungslos Gefolgschaft leisteten. Diese letzteren waren bei weitem in der Überzahl unter den Schriftgelehrten; wenn die Lehren der sadduzäischen Schriftgelehrten in der Überlieferung vollkommen zurücktreten, so hat das zwar gewiß überwiegend darin seinen Grund, daß die Rolle der Sadduzäer mit dem Untergang Jerusalems ausgespielt war und daß die uns erhaltene, erst vom 2. Jahrhundert ab schriftlich fixierte Überlieferung ausschließlich von ihren pharisäischen Gegnern stammt; es wirkt sich aber doch auch der Umstand aus, daß schon vor der Tempelzerstörung die sadduzäischen Schriftgelehrten im öffentlichen Leben eine wesentlich geringere Rolle spielten als die pharisäischen[5]. Die Gefolgschaft der pharisäischen Genossenschaften verlieh den Lehren der pharisäischen Schriftgelehrten die große Stoßkraft im Volksleben.

Für das Ansehen der Schriftgelehrten bei der großen Menge des Volkes[6] haben wir eine Fülle von Belegen, aus der einige Beispiele herausgegriffen seien. Der Talmud berichtet, wie einst, als der Hohepriester am Abend eines Versöhnungstages von der Menge in seine Wohnung heimgeleitet wurde, 'Abhṭaljōn und Schᵉma'jā sich nahten und darauf die Menge den Hohenpriester sehr zu seinem Ärger stehen ließ und den beliebten

1 Bacher, Die Agada der Tannaiten I², Straßburg 1903, S. 2 f. 2 b. Sukka 28ª (Bar.). 3 z. B. Sukka III 9. 4 z. B. Jᵉbh. XVI 7. 5 ant. XVIII 1 4 § 17. 6 Josephus sagt von der Menge ant. XX 12 1 § 264: „Nur denen erkennen sie Weisheit zu, welche ein klares Wissen von den Satzungen besitzen und die volle Kraft der heiligen Schriften zu erschließen vermögen."

Schriftgelehrten das Geleit gab[1]. In den Tagen unmittelbar vor der Mondfinsternis (Nacht vom 12./13. März) des Jahres 4 a., als Herodes mit der tödlichen Krankheit rang, die etwa 3 Wochen später mit seinem Tode endete, bewogen zwei Schriftgelehrte, „die für besondere Kenner des väterlichen Gesetzes galten und die darum das ganze Volk in höchster Ehre hielt“, zu denen „die Jugend strömte, wenn sie das Gesetz erklärten, sodaß sie täglich von einem wahren Heerlager junger Leute umgeben waren“, ihre Schüler, trotz der offensichtlichen Lebensgefahr, den von Herodes über dem Eingang zum Tempelhaus[2] angebrachten goldenen Adler zu zerstören[3]. Einige Jahrzehnte später konnte ein Schriftgelehrter namens Simon es wagen, öffentlich das Volk gegen den König Agrippa I. aufzuwiegeln[4]. Den hochangesehenen R. Çādhōq hören wir in Anlaß eines Mordes von den Stufen der Vorhalle des Tempelhauses ein ernstes Bußwort an die Priesterschaft richten[5], und in den ersten Jahren des Aufstandes 66—70 p. finden wir pharisäische Schriftgelehrte wie Schim'ōn, den Sohn Gamlī'ēl's I.[6], und den Schriftsteller Josephus an der Spitze der Bewegung. Eine Menge typischer kleiner Züge finden sich in den Quellen, die das Ansehen der Schriftgelehrten bei dem schlichten Mann des Volkes beleuchten. Wir sehen diesen sich ehrfürchtig vor dem Schriftgelehrten erheben — nur Handwerker bei der Arbeit brauchten vor ihm nicht aufzustehen[7] —, hören ihn zuvorkommend als ersten[8] dem „Rabbī“[9], dem „Vater“[10], dem „Herrn“[11], den

1 b. Joma 71^{b}. 2 ant. XVII 6_{2} § 151: *ὑπὲρ τοῦ μεγάλου πυλῶνος τοῦ ναοῦ;* b. j. I 33_{3} § 651: *καθιμήσαντες σφᾶς αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ τέγους.* Handelt es sich um den Eingang zum Tempelhause, so müssen die Täter priesterliche Gelehrtenschüler gewesen sein; nur Priestern war das Tempeldach zugänglich. 3 ant. XVII 6_{2-3} § 149 ff.; b. j. I 33_{2-3} § 648 ff. 4 ant. XIX 7_{4} § 332 ff. 5 Tos. Joma I_{12} (181); j. Joma II 39^{d} 13; b Joma 23^{a}; Tos. Schᵉbhu'. I_{4} 446; Siphre Num. § 161 zu 35_{34} (28^{c} 111_{18}). 6 Vita 38 § 191 u. ö. 7 b. Qid. 33^{a} 8 Mth. 23_{7} || Mk. 12_{38} || Lk. 20_{46}; p. Bᵉr. II 4^{b} 24. 9 S. S. 104. 10 Mth. 23_{9}. — Bill. I 918 f. bietet Beispiele aus älterer Zeit für 'Abbā als ständigen Ehrennamen bestimmter Gelehrter. Büchler, Der galiläische 'Am-ha 'Areṣ des zweiten Jahrhunderts, Wien 1906, S. 332 ff., vermutet, 'Abbā sei Titel der in galiläischen Lehrhäusern ordinierten Gelehrten gewesen. Das wird richtig sein, schließt aber, wie b. Mak. 24^{a} zeigt, die Anrede auch anderer Gelehrter mit ābhī nicht aus. 11 b. Mak. 24^{a} (mārī). — *καθηγητής* (Mth. 23_{10}) hat in der rabbinischen Literatur als Anrede kein Äquivalent, wohl aber kommt das entsprechende *ὁδηγός* Mth. 23_{16} als Anrede vor. Der Titel *καθηγητής-ὁδηγός* selbst ist durch Mth. $23_{10. 16}$ vgl. Rö. 2_{19} hinreichend gestützt.

Gruß entbieten, wenn dieser in der mantelartigen, bis auf die Füße reichenden und mit langen Schaufäden versehenen[1] Gelehrtenstola[2] vorüberschreitet. Wird in der vornehmen Welt Jerusalems ein Gastmahl gegeben, so ist es eine Zierde des Festes, wenn etwa zwei berühmte Gelehrte wie R. 'Ălī'äzär bän Hyrkanos und R. Jehōšūa' bän Ḥananjā erscheinen[3]; die ersten Plätze werden ihnen angewiesen[4], geht doch der Gelehrte auch dem Bejahrteren, ja selbst den Eltern, an Ehre vor. Auch in der Synagoge hatte der Rabbi den Ehrenplatz; er saß mit dem Rücken zum Toraschrank, mit dem Gesicht zum Volk, allen sichtbar[5]. Bei der Heirat endlich kam für den Gelehrten die Tochter eines Gesetzesunkundigen nur im Ausnahmefalle in Frage[6].

Wer aber einen wirklichen Eindruck von der Ehrfurcht haben will, mit der das Volk den Schriftgelehrten gegenüberstand, und von dem Wagnis, das Jesu Angriff auf die Schriftgelehrten bedeutete, der muß die talmudischen Überlieferungen über palästinische Heiligengräber studieren[7], muß nachlesen, wie neben den Patriarchen- und Prophetengräbern es hauptsächlich die Rabbinengräber sind, die, legenden- und sagenumwoben, allenthalben im Lande mit abergläubischer Furcht verehrt und gehütet werden — und er wird etwas davon ahnen, wie es möglich war, daß die Geburtsaristokratie des Judentums den Wettbewerb der Bildungsaristokratie erdulden und sich von ihr nach der Zerstörung Jerusalems endgültig überflügeln lassen mußte. Rabbinengrab neben Prophetengrab: hier liegt die Lösung des Rätsels, vor das wir uns in den Eingangssätzen dieses dritten Kapitels gestellt sahen.

1 Mth. 23_{5}. 2 Mk. 12_{38} || Lk. 20_{46}. Bill. II 31—33; IV 228^{h}. 3 j. Ḥagh. II 77^{b} 32. 4 Mth. 23_{6} Par. 5 Ebenda. 6 Bill. II 378. 7 Ich gedenke, das Material über das „Weli“ des heiligen Landes zur Zeit Jesu und die mit ihm verbundenen Vorstellungen bei Gelegenheit vorzulegen. Vgl. A. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, Gütersloh 1915.

4. Kapitel: Die Pharisäer[1].

Man kann darüber im Zweifel sein, ob die Pharisäer — der Name bezeichnet sie als die „Abgesonderten" d. h. die Heiligen d. h. die wahre Gemeinde Israels[2] — zur Oberschicht zu rechnen seien, waren sie doch in der Mehrzahl, wie wir sehen werden, Männer aus dem Volke ohne schriftgelehrte Bildung. Aber sie waren so eng mit den Schriftgelehrten verbunden, daß sie nicht wohl von ihnen zu lösen sind, zumal der Aufstieg der Schriftgelehrten zugleich ihren Aufstieg bedeutet hat.

1 Das rabbinische Material über die Pharisäer bietet (Strack-) Billerbeck II 494—519 und IV 334—352 in ganz hervorragender Weise; es kommen hinzu die Fragmente der Damaskus-Gemeinde. Trefflich unterrichtet über den Ursprung des Pharisäismus Schlatter, Geschichte des Volkes Israel[3], Stuttgart 1925, S. 137—153. Lehrreich und anregend immer noch die geistsprühende Abhandlung von Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer, Greifswald 1874; ferner Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II, 282—319. Klare Darstellung der Entwicklung bei G. F. Moore, The rise of normative Judaism, Harv. Theol. Rev. 1924, S. 307—373; 1925, S. 1—38. Den Gemeinschaftscharakter der Pharisäer sah richtig Eerdmans, Faricëen en Sadducëen, Theol. Tijdschr. 48, 1914, S. 1—26; 223—230. Reiches Material bietet A. Buechler, Der galiläische 'Am-ha 'Areṣ des zweiten Jahrhunderts, Wien 1906, dessen Grundthese, die pharisäischen Gemeinschaften seien erst nach der Zerstörung des Tempels entstanden, freilich an dem von B. verkannten neutestamentlichen Material scheitert. Die Arbeit von L. Baeck, Die Pharisäer, in: 44. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1927, S. 33—71. enthält anregende Beobachtungen, verkennt aber völlig den Gemeinschaftscharakter der Pharisäer und scheitert an der mangelnden Unterscheidung zwischen Pharisäern und Schriftgelehrten. Völlig verfehlt ist R. T. Herford, The Pharisees, London 1924: dem Verfasser ist der Unterschied zwischen Schriftgelehrten und Pharisäern nicht aufgegangen — die Pharisäer sind für ihn „Lehrer der Thora" (S. 45 der deutsch. Übers.) —, den Ursprung des Pharisäismus hat er völlig verkannt, ebenso den Gemeinschaftscharakter.
2 Den überzeugenden Nachweis lieferte L. Baeck, Die Pharisäer, Berlin 1927, S. 34—41. B. wies nach, daß in den tannaitischen Midhraschim pārūš und qādhōš Synonyma sind s. die Stellen S. 118 Anm. 3. — Genau entsprechend bezeichnet sich die aus einer pharisäischen Gemeinschaft entstandene Gemeinde des Neuen Bundes als den „Rest" (1 4), als die „Entronnenen" (2 11) d. h. als das wahre Israel.

Wenn im folgenden die Jerusalemer ḥabhūrōth (pharisäischen Gemeinschaften)[1] auf ihre Zusammensetzung untersucht werden sollen und ihre Stellung im Rahmen der Gesellschaft geschildert werden soll, so muß zunächst mit allem Nachdruck betont werden, daß wir es mit geschlossenen Gemeinschaften zu tun haben. Denn die Pharisäer sind keineswegs ganz allgemein Männer, die ihr Leben nach den religionsgesetzlichen Anordnungen der pharisäischen Schriftgelehrten, insonderheit den Zehnt- und Reinheitsvorschriften, führen, sondern Mitglieder religiöser Vereine, die diesen Zweck verfolgen.

Schon das erste Auftreten der Pharisäer im zweiten vorchristlichen Jahrhundert zeigt sie uns als geschlossenen Verband; sie werden erstmalig in den beiden Makkabäerbüchern erwähnt, wo sie 1. Makk. 2, 42 als „Vereinigung frommer Juden (*συναγωγὴ Ἀσιδαίων*), Männer aus Israel, stark an Macht, lauter solche, die sich völlig dem Gesetz hingaben", bezeichnet werden[2]. Ebenfalls in das zweite vorchristliche Jahrhundert fällt die Entstehung der Essener[3], die, welche fremden Einflüsse immer auf ihre Entstehung eingewirkt haben mögen, in ihrem Ursprung eng mit den Pharisäern zusammenhängen, wie die strengen Reinheitsvorschriften und das Absonderungsbestreben der Essener zeigt; dann aber ist aus dem strengen Gemeinschaftsleben der Essener auf den Gemeinschaftscharakter der Pharisäer zu schließen. Denselben Tatbestand weist das erste vor- und nachchristliche Jahrhundert auf. Von unschätzbarem Wert ist es, daß wir in Gestalt der nachmaligen „Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus" eine pharisäische Gemeinschaft aus dem ersten vorchristlichen und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert in ihrer organisatorischen Geschlossenheit näher kennen lernen; von ihr ist unten ausführlich zu reden. Im ersten nachchristlichen Jahrhundert scheint es allein in Jerusalem mehrere pharisäische Gemeinschaften gegeben zu haben; die recht komplizierten Texte seien im Kleindruck besprochen.

Zunächst gehört hierher die „heilige Gemeinde von Jerusalem". Im palästinischen Talmud wird einmal „die heilige Gemeinde" erwähnt[4] und im Midhrāš gibt Rabbi Jehūdhā I., der Mišnā-

1 Die Bezeichnung Gemeinschaft ist zutreffender als Genossenschaft oder Verband. 2 vgl. 1. Makk. 7 13; 2. Makk. 14 6. 3 Erste Erwähnung um 150 a. ant. XIII 5 9 § 172, sodann um 104 a. ant. XIII 11 2 § 311; b. j. I 3 5 § 78. 4 j. M. Sch. II 53d 2.

Redaktor (um 200 p.), eine Überlieferung aus ihrer Mitte wieder[1]. Nach der späten Deutung, die der Midhrāš für die Bezeichnung „heilige Gemeinde" sucht, handelt es sich angeblich um die beiden um 180 p. — wahrscheinlich in Sepphoris — lebenden Gelehrten R. Jōsē bhān Meššullām und R. Schim'ōn bän Menasjā, die je ein Drittel des Tages dem Studium, dem Gebet und dem Handwerk gewidmet haben sollen und deshalb den Beinamen „heilige Gemeinde" erhalten haben sollen[2]; später hat dann R. Jiçḥāq bän 'Äl'āzār (um 280 p.) den Namen „heilige Gemeinde" auf R. Jehōšūa', den Sohn des R. Ṭīmai, und auf R. Borqai angewandt[3]. Ist schon die — auf einem offensichtlichen Mißverständnis der S. 116 Anm. 4 genannten Stelle des palästinischen Talmuds beruhende — Beschränkung des Ausdrucks „heilige Gemeinde" auf je zwei Männer ein Beweis dafür, daß diese Erklärung auf Zuverlässigkeit keinen Anspruch erheben kann[4], so wird dieses vollends deutlich an der Hand der Angaben des babylonischen Talmuds. In diesem nämlich wird dieselbe[5] Vereinigung „heilige Gemeinde von Jerusalem" genannt[6] und wiederholt werden hier Überlieferungen auf sie zurückgeführt. Wir hören hier u. a., daß die Glieder der Vereinigung bestimmte Gepflogenheiten beim Gebet hatten[7] und daß sie mit besonderer Strenge die Vorschriften über die Mischgewebe[8] auslegten[9]. Wer ist gemeint mit der „heiligen Gemeinde von Jerusalem"? Während Bacher die Worte „in Jerusalem" streichen wollte[10], wozu aber der kürzere Ausdruck „heilige Gemeinde" im palästinischen Talmud und im Midhrāš nicht berechtigt, da er nur eine Abbreviatur darstellt, sah Buechler im Anschluß an die Deutung des Midhrāš in der Vereinigung einen Zusammenschluß von nach dem Falle Jerusalems nach Galiläa, insbesondere nach Sepphoris, geflohenen Jerusalemiten[11]; nun ist gewiß der Aufenthalt von Jerusalemern in Sepphoris nach dem Falle der heiligen Stadt sicher bezeugt[12], aber wir sahen schon oben, daß von der Deutung des Ausdrucks „heilige Gemeinde" im Midhrāš auf zwei Gelehrte Galiläa's nicht allzuviel zu halten ist. Mit Recht gingen daher L. Baeck[13] und Marmorstein[14] auf Jerusalem selbst zurück; der erstere sah in dem Ausdruck eine Bezeichnung der Gesamtgemeinde von Jerusalem, der letztere die

1 Midhr. Qoh. 9 7 zu 9 9 (115a 2). 2 Midhr. Qoh. 9 7 zu 9 9 (115a 4). 3 Ebenda 115a 7. 4 L. Baeck, Die Pharisäer, Berlin 1927, S. 39. 5 Bacher, Die Agada der Tannaiten II 490 2. 6 b. Beça 14b (= b. Joma 69a b; Tam. 27b; 61b); b. Beça 27a; b. R. H. 19b; b. Ber. 9b (vgl. Bill. II 692). Die Tradenten dieser Überlieferungen gehören dem 2. nachchristlichen Jahrhundert — meist seiner zweiten Hälfte — an. 7 b. Ber. 9b: sie pflegten morgens das 18-Gebet in unmittelbarem Anschluß an das Schema' zu beten. 8 Lev. 19 19; Dt. 22 9—11. 9 b. Beça 14b u. Par. (s. Anm. 6). 10 Ag. d. Tann. II 490 6. 11 Büchler, Die Priester und der Cultus, Wien 1895, S. 39—41. 12 b. Keth. 77b u. ö. 13 Die Pharisäer, Berlin 1927, S. 39. 14 Eine angebliche Verordnung Hadrians in: Jeschurun XI 3—4 S. 152 f.

Bezeichnung einer in Jerusalem schon zur Zeit der großen Tannaiten existierenden Gemeinschaft. Gerade die Bezeichnung der christlichen Urgemeinde Jerusalems aber, auf die Baeck sich für seine Deutung berief, als „die Heiligen" in den Briefen des Apostels Paulus[1] spricht gegen seine Auffassung und für diejenige Marmorsteins; denn die Glieder der Urgemeinde nennen sich „die Heiligen" in scharfem Gegensatz zur Gesamtgemeinde als die wahre messianische Heilsgemeinde, als der von Gott auserwählte Rest des Heilsvolkes — also in genau derselben Weise, in der die Pharisäer sich „die Abgesonderten", d. h. „die Heiligen" nannten[2]. Damit sind wir an dem Punkt angelangt, an dem nun auch die Auffassung Marmorsteins der Ergänzung bedarf. Bedenkt man, daß qādhōš (heilig) und pārūš (abgesondert, Bezeichnung der Pharisäer) in den tannaitischen Midhrāšīm als Synonyma gebraucht werden[3], zieht man weiter die Lebensgewohnheiten und Überlieferungen der „heiligen Gemeinde" in Betracht, insbesondere die ihr übereinstimmend[4] nachgerühmte Treue in der Einhaltung der festen Gebetsstunden, und vergleicht man damit, daß die Einhaltung der festen Gebetsstunden im ersten nachchristlichen Jahrhundert geradezu als unterscheidendes Kennzeichen der Pharisäer bezeichnet wird[5], so wird man schließen müssen, daß die „heilige Gemeinde von Jerusalem" höchstwahrscheinlich eine pharisäische Gemeinschaft der heiligen Stadt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert ist.

Ebenfalls in die Zeit vor der Tempelzerstörung führt die folgende Angabe: „R. 'Äl'āzār bān Çādhōq (wie der Zusammenhang zeigt, I., geb. bald nach 30 p. in Jerusalem und dort bis zur Tempelzerstörung lebend[6]) hat gesagt: So war es Brauch der ḥ^{a}bhūrōth (Gemeinschaften) in Jerusalem: die einen (von den Mitgliedern einer ḥ^{a}bhūrā) gingen zu einem Verlobungsmahl, die anderen zu einem Hochzeitsmahl, wieder andere zu einer Beschneidungsfeier, wieder andere zum Einsammeln von Totengebeinen (zum Zwecke der endgültigen Bestattung)[7], die einen gingen zu einem Freudenmahl, die anderen

1 1. Kor. 16 1; 2. Kor. 8 4; 9 1. 12; Röm. 15 25. 31. 2 s. S. 115 Anm. 2. 3 Baeck, Die Pharisäer, Berlin 1927, S. 36 f. Siphra q^{e}dhōšīm I 1 zu Lev. 19 2 (44^{b} 17 44): „'Ihr sollt q^{e}dhōšīm sein' d. h. seid p^{e}rūšīm"; Siphra š^{e}mīnī 12 3 zu Lev. 11 44 (29^{a} 113 32): „'Ihr sollt q^{e}dhōšīm sein, denn ich bin qādhōš' d. h. ebenso wie ich qādhōš bin, so sollt ihr q^{e}dhōšīm sein, ebenso wie ich pārūš bin, so sollt ihr p^{e}rūšīm sein". Dasselbe Siphra š^{e}mīnī 12 4 zu Lev. 11 45 (29^{a} 113 39); Siphra q^{e}dhōšīm 9 12 zu Lev. 20 26 (46^{d} 184 13); Lev. R. 24 4 zu 19 2 (64^{b} 15). 4 Midhr. Qoh. 9 7 zu 9 9 (115^{a} 4 ff.); b. B^{e}r. 9^{b} s. S. 117 Anm. 7. 5 b. B^{e}r. 47^{b} (Bar.) „Wer ist ein 'Am hā-ārāç, (Nichtpharisäer)? Wer nicht morgens und abends das Sch^{e}ma' rezitiert. Das sind Worte des R. 'Ălī'āzār (um 90 p., des Vertreters der alten Tradition unter den Gelehrten seiner Zeit)." 6 J. J. IIA S. 60 f. 7 Wurde ein Leichnam in einem Felsengrabe beigesetzt, so wurden etwa 12 Monate nach der Bestattung die Gebeine in Ossuarien eingesammelt.

in ein Trauerhaus"[1]. Welcher Art sind diese Vereinigungen in der heiligen Stadt gewesen? In der talmudischen Literatur begegnen vom 2. Jahrhundert nach Chr. an wiederholt in einzelnen Ortschaften des Landes gemeinnützige Verbände (ḥăbhăr 'īr), die sich die Ausübung von Liebeswerken aller Art, darunter auch solche, wie sie in unserer Stelle genannt sind sowie die Pflege gottesdienstlicher Einrichtungen zur Aufgabe machten[2]. Fraglos hängen die Jerusalemer ḥ^abhūrōth, von denen unsere Stelle handelt, mit diesen charitativen Verbänden zusammen; sie sind die älteste derartige Einrichtung, von der die Quellen reden. Da weder an unserer Stelle noch an den anderen Stellen, die von dem ḥăbhăr 'īr handeln, von anderweitigen Verpflichtungen der Mitglieder — wie sie etwa die Mitglieder der pharisäischen Gemeinschaften auf sich nehmen mußten, die sich zur strengen Beachtung der pharisäischen Reinheits- und Zehntvorschriften zu verpflichten hatten — etwas sichtbar wird, besteht durchaus die Möglichkeit, daß auch unsere Stelle von privaten charitativen Zweckverbänden, die in Jerusalem existiert hätten, redet[3]. Trotzdem fragt es sich, ob die Dinge so einfach liegen. Schon dieses ist doch immerhin zu beachten, daß unsere Stelle gerade nicht den Ausdruck ḥăbhăr 'īr verwendet, sondern den Ausdruck ḥ^abhūrā, der neben Genossenschaften und Kollegien anderer Art auch die pharisäischen Gemeinschaften[4] bezeichnet. Ferner ist zu beachten, daß die Pharisäer gerade auf die überschüssigen Gebotserfüllungen und guten Werke den größten Wert legten, ja, daß der Vollzug von opera supererogationis unlöslich zum Wesen des Pharisäismus und seines Verdienstgedankens gehört[5]. Sodann ist bemerkenswert, daß gerade eine

1 Tos. M^egh. IV 15 (226); Ŝ^em. XII. 2 Über diese Verbände vgl.: A. Büchler, Der galiläische 'Am-ha 'Areṣ des zweiten Jahrhunderts, Wien 1906, S. 207—221; J. Horovitz, ḥbhr 'īr, Frankfurt 1917; Billerbeck IV, 607—610. Die Frage, ob ḥăbhăr 'īr (gemeinnütziger Verband der Stadt) oder ḥ^abhēr 'īr (Gelehrter der Stadt resp. Mitglied des gemeinnützigen Verbandes) zu lesen ist, ist heute — trotz des Einspruchs von Horovitz — zugunsten der ersteren Lesart entschieden (A. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, 122 f.; Levy, Neuhebräisches Wörterbuch II 9b; 'Ăli'ăzăr băn J^ehudha, Thesaurus s. v.; Graetz, Geschichte der Juden III 1, 4. Aufl. S. 78 Anm.; Büchler, Der galiläische 'Am-ha 'Areṣ, Wien 1906, S. 210—212; Schürer II 503 Anm. 10; Dalman, Handwörterbuch 136a; Billerbeck IV 607 ff., der nur für Tos. M^egh. IV 29 228 eine Ausnahme zur Diskussion stellt). Die Frage, in welchem Verhältnis diese gemeinnützigen Verbände zu den pharisäischen Genossenschaften stehen, ist noch nicht geklärt. 3 so Büchler in dem Anm. 2 genannten Werke S. 208—212. 4 z. B. Tos. D^emai II 14 (48) u. ö. 5 Nur einige Beispiele aus dem Neuen Testament für die Wertlegung der Pharisäer auf überschüssige Werke seien hier aus der Fülle des Materials genannt. Überschüssige Verzehntung: Mth. 23 23; Lk. 18 12; Reinheitsvorschriften: Mth. 15 1 ff.; Mk. 7 1 ff.; Mth. 23 26 Par.; Fasten: Lk. 18 12; Mth. 9 14 Par.; Gebet: Mth. 6 5–8 (die Stelle steht im Gegensatz zu den Pharisäern s. S. 124 f.); Almosengeben: Mth. 6 2 ff.

Quelle des beginnenden ersten nachchristlichen Jahrhunderts, die Assumptio Mosis, den Pharisäern vorwirft, sie seien Menschen, „die zu jeder Stunde des Tages gern schmausen und schlingen“, und „die vom Morgen bis zum Abend gern sprechen: ‘Wir wollen Gelage und Überfluß haben, essen und trinken’“ [1], Vorwürfe, die geradezu dazu zwingen, bei den Pharisäern — wenn man diese nicht zu bloßen Säufern und Fressern stempeln will — Gepflogenheiten zu suchen, wie sie unsere Stelle von den Jerusalemer „Gemeinschaften“ aussagt. Endlich muß noch eine letzte Erwägung berücksichtigt werden. In den talmudischen Quellen begegnen gelegentlich „die Söhne der Synagoge (b^e^nē ha-k^e^nēsāth) [2], die sowohl die Pflege gottesdienstlicher Einrichtungen als auch die Ausübung (gottesdienstlicher) Trauerzeremonien zu ihrer Aufgabe machten; es handelt sich also um eine ähnliche Einrichtung wie bei den oben genannten gemeinnützigen Verbänden. Von diesen Synagogenverbänden wird Zabh. III, 2 vorausgesetzt, daß sie die pharisäischen Reinheitsvorschriften in Bezug auf die Zubereitung ihrer Speisen befolgen [3]: hier ist also der Zusammenhang von gemeinnützigen, die Bedürfnisse der Synagogen versehenden Verbänden mit den Pharisäern klar ausgesprochen. Da uns nun in Jerusalem rein private gemeinnützig-charitative Verbände nirgendwo bezeugt sind, müssen wir aus dem angeführten Material folgern, daß die in der am Anfang dieses Absatzes zitierten Stelle genannten ḥ^a^bhūrōth mit den pharisäischen Gemeinschaften zusammenhängen, wenn sie nicht geradezu mit ihnen identisch sind.

Die Jerusalemer pharisäischen Gemeinschaften, deren uns, wie wir sahen, mehrere bekannt sind, besaßen genaue Aufnahmebestimmungen, eine Tatsache, die uns nochmals ihren geschlossenen Vereinscharakter erkennen läßt. Der Aufnahme ging eine einmonatliche bzw. einjährige [4] Probezeit voraus, in der der Bewerber seine Zuverlässigkeit in der Befolgung der

1 Ass. Mosis 7 4. 7—8. Daß von den Pharisäern die Rede ist, zeigt der Kontext eindeutig. 2 B^e^kh. V 5; Zabh. III 2; b. M. Q. 22^b^ Bar. || Ś^e^m. XI. 3 Büchler, Der galiläische ‘Am-ha ’Areṣ, Wien 1906, S. 74 2. 4 In das erste Jahrhundert n. Chr. führt die Meinungsverschiedenheit zwischen Schammaiten und Hilleliten über die Dauer der Probezeit in Tos. D^e^mai II 12 (48): „Nach wie langer (Probe-) Zeit nimmt man ihn (den Bewerber) auf? Die Schammaiten forderten für Flüssigkeiten dreißig Tage (es handelt sich um die 7 „verunreinigungsfähig machenden Flüssigkeiten“: Tau, Wasser, Wein, Öl, Blut, Milch, Bienenhonig; feste oder trockene Nahrungsmittel wurden, wenn sie mit etwas Unreinem in Berührung kamen, nur für den Fall verunreinigt, daß sie zuvor mit einer der sieben Feuchtigkeiten angefeuchtet worden waren; der Bewerber mußte nachweisen, daß er diese Regeln beachtet und befolgt hatte und von seinen Früchten und übrigen trockenen Nahrungsmitteln diese sieben Feuchtigkeiten ferngehalten hatte) und für die Kleidung (die Kleidung wurde durch Druck oder Berührung

Reinheitsvorschriften durch die Tat zu beweisen hatte; wenn beispielsweise Josephus berichtet, er habe sich nacheinander den Vorschriften der Pharisäer, Sadduzäer, Essener unterworfen, um dann endgültig als 19jähriger den Pharisäern beizutreten[1], so wird uns an einem Einzelbeispiel die der Aufnahme in die pharisäische Gemeinschaft vorangehende Probezeit bestätigt. War die Probezeit bestanden, so erfolgte die Verpflichtung auf die Saʒungen der Gemeinschaft und zwar in der uns hier allein interessierenden älteren Zeit vor einem schriftgelehrten Mitgliede der Gemeinschaft[2]; hierbei verpflichtete sich das neue Mitglied der Gemeinschaft zur Innehaltung der pharisäischen Reinheits- und Zehnt-Vorschriften[3]. Fortan war der Pharisäer Glied einer Vereinigung, die ihre Führer hatte[4] und ihre Zusammenkünfte[5] — die leʒteren scheinen, besonders am Freitag abend bei Sabbathanbruch[6], mit gemeinsamen Mahlzeiten verbunden gewesen zu sein[7] —, die gelegentlich öffentlich aufgetreten zu sein scheint, beispielsweise bei Beileidskundgebungen und bei Freudenfeiern[8],

seitens levitisch Unreiner verunreinigt, was der Pharisäer zu vermeiden suchen mußte) 12 Monate. Aber die Hilleliten begnügten sich für beide (Nachweise) mit 30 Tagen". Vgl. dazu Bill. II 505 f.

1 Vita 2 § 10 ff. 2 'Abbā Schā'ūl (um 150 p) sagt b. B^{e}kh. 30^b Bar. (|| Tos. D^{e}mai II_{13} 48 nach der Wiener Handschrift und dem Erstdruck), daß die Verpflichtung vor einem schriftgelehrten Gliede der Gemeinschaft erfolgte. In späterer Zeit erfolgte die Aufnahme vor drei Pharisäern (b. B^{e}kh. 30^b Bar.). Daß Billerbeck völlig im Rechte ist, wenn er in der Aussage des 'Abbā Schā'ūl die ältere Praxis beschrieben sieht (II 506), wird bewiesen durch die unten zu besprechenden Fragmente der Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus; 13_{11-13}; 15_{7} ff.: Aufnahme durch den Episkopos; 13_6: dieser ist Schriftgelehrter. 3 Man vergl. zu den Reinheitsvorschriften: Mth. 15_{1} ff.; Mk. 7_{1} ff.; Mth. 23_{25} f.; Lk. 11_{39-41}; zu den Zehntvorschriften: Lk. 18_{12}; Mth. 23_{23}; Lk. 11_{42}. 4 ant. XV 10_{4} § 370; b. j. II 17_{3} § 411; Lk. 14_{1} ff. „ein Oberster der Pharisäer" u. ö. 5 Mth. 22_{15} Par. vgl. 12_{14}; 22_{41}. 6 b. 'Er. 85^b; 73^a, s. die folg. Anm. 7 b. P^{e}s. $101^a/102^b$, falls die hier und b. 'Er. 85^b, 73^a genannten b^{e}nē ḥ^{a}bhūrā Mitglieder einer pharisäischen Gemeinschaft sind. Ferner vergleiche man Lk. 11_{37} ff.; 7_{36} ff. Auch die Mahlzeiten der Pharisäer in Jerusalem, von denen der in Anm. 2 erwähnte 'Abbā Schā'ūl berichtet (Tos. Sanh. III_{4} 418; j. Sanh. I 19^b 57; b. Sch^{e}bhu'. 16^a (Bar.), sind möglicherweise als gemeinsame Mahlzeiten zu denken. Vor allem erinnere man sich der Gemeinschaftsmahle der Essener. 8 s. S. 118 f

und die ihre eigene interne Gerichtsbarkeit besaß: beispielsweise konnte auf Ausstoßung eines Mitgliedes erkannt werden[1].

Die Zahl der Mitglieder der pharisäischen ḥabhūrōth wird man gut tun, nicht zu überschätzen. Eine glaubwürdige Angabe des Josephus, die vermutlich auf Nikolaos von Damaskus, den vertrauten Ratgeber und Hofhistoriographen Herodes' des Großen zurückgeht, also eine halbamtliche Quelle, gibt ihre Zahl für die Zeit des Herodes und die Ausdehnung seines Königreiches auf „über 6000" an[2]: bedenkt man, daß sie sich keineswegs nur in Jerusalem fanden[3], wo freilich ihr Zentrum war, so wird man für die Zeit Jesu etwa 4—5000 Pharisäer in Jerusalem vermuten. Zum Vergleich seien einige andere Zahlen genannt: die Einwohnerzahl Jerusalems betrug — je nach der Ansetzung des Laufes der dritten Nordmauer — 55000 oder 95000 Einwohner[4]; der gesamte Priester- und Levitenstand umfaßte etwa 18000 Glieder[5]; die Essener zählten 4000 Mitglieder[6]. Übrigens bestätigt die Zahlenangabe, daß wir es mit einem geschlossenen Kreis zu tun haben, und ihre Höhe, daß es in Jerusalem im ersten Jahrhundert mehrere pharisäische Gemeinschaften gegeben haben muß.

Daß über die Zusammensetzung der pharisäischen Gemeinschaften vielfach Unklarheit herrscht und sie weithin mit

1 b. Bekh. 31a (Bar.). 2 ant. XVIII 24 § 42. Die Bedenken, die Elbogen (Einige neuere Theorien über den Ursprung der Pharisäer und Sadduzäer in: Jewish studies in memory of Israel Abrahams, New York 1927, S. 135—148) gegen die Zahl 6000 auf S. 136 äußert, a) es handele sich nur um diejenigen Pharisäer, die Herodes den Eid verweigerten, b) die Zahl 6000 komme auch ant. XIII 135 § 373 und 142 § 379 vor, vermag ich nicht zu teilen. Denn a) Josephus scheint ant. XVII 24 § 42 vorauszusetzen, daß alle Pharisäer den Eid verweigern, b) die beiden anderen, die Zahl 6000 nennenden Stellen behandeln Ereignisse, die etwa 80 Jahre zurückliegen. 3 Die Evangelien zeigen ihre Verbreitung in Galiläa: Mth. 911. 14 u. ö. Nach Lk. 517 kamen sie „aus jeglichem Dorf Galiläas, Judäas und Jerusalems". Ob es Pharisäer im Ausland gab, ist fraglich. A. G. 236 nennt sich Paulus aus Tarsus *Φαρισαῖος, υἱὸς Φαρισαίων*. Aber die beiden letzten Worte können (vgl. S. 361) auch besagen, daß er Schüler pharisäischer Lehrer oder Mitglied einer pharisäischen Genossenschaft gewesen sei. Immerhin darf nicht vergessen werden, daß die Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus nach dieser ausländischen Stadt auswanderte. Es ist daher anzunehmen, daß es auch außerhalb Palästinas Pharisäer gab. 4 J. J. I 96. 5 s. o. S. 61—68. 6 ant. XVIII 15 § 20.

den Schriftgelehrten zusammengeworfen werden[1], daran ist neben dem Umstand, daß der Ausdruck ḥābhēr (Genosse), der das Mitglied einer pharisäischen Gemeinschaft bezeichnete, in nachneutestamentlicher Zeit Bezeichnung des nichtordinierten Gelehrten wurde („Genosse der Gelehrten“), vor allem die Tatsache schuld, daß Matthäus und Lukas „die Schriftgelehrten und Pharisäer“ sehr oft als Einheit zusammenfassen; Matthäus geht hierin in den Reden Jesu, Lukas in den erzählenden Teilen seines Evangeliums am weitesten[2], während Markus[3] und Johannes[4] die Wendung nicht kennen. Namentlich war verhängnisvoll, daß Matthäus diese Zusammenfassung der beiden Gruppen auch in den von ihm in Kap. 23 zusammengestellten Worten Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer durchgängig[5] beibehielt. Indem nämlich Matthäus die Worte gegen die Eitelkeit und Titelsucht der Gelehrten, ebenso wie die Worte gegen die Heuchelei der Pharisäer in der Beachtung der religionsgesetzlichen Reinheits- und Zehnt-Vorschriften in gleicher Weise mit „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer“ einleitete, verwischte er den Unterschied zwischen den beiden Gruppen. Glücklicherweise bewahrt die Parallelüberlieferung des Lukas hier vor Fehlschlüssen, da Lukas scharf scheidet zwischen einer Rede Jesu gegen die Theologen, die Schriftgelehrten[6], und einer Rede Jesu an die Männer der Praxis, die Pharisäer[7]. Man wird die scharfe Scheidung besonders deutlich empfinden, wenn man sich die einzelnen Vorwürfe vergegenwärtigt, die Jesus gegen jede der

1 s. S. 115 Anm. 1; s. u. S. 125 Anm. 2. 2 Mth. 5_{20}; 12_{38} (Lk. 11_{29}: die Mengen); 15_{1} (Mk. 7_{1}: die Pharisäer und einige der von Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten); $23_{2.\,13.\,15.\,23.\,25.\,27.\,29}$; — Lk. $5_{17.\,21}$ (Mth. 9_{3}; Mk. 2_{6}: einige der Schriftgelehrten); 5_{30} (Mth. 9_{11}: die Pharisäer; Mk. 2_{16}: die pharisäischen Schriftgelehrten); 6_{7} (Mth. 12_{10}; Mk. 3_{2}: sie); 7_{30}; 11_{53}; 14_{3}; 15_{2}. 3 Mk. 7_{5} ist der Artikel rückweisend gesetzt, nicht generell. 4 Joh. 8_{3} gehört zu dem wahrscheinlich aus dem Hebräer-Evangelium stammenden Einschub in das vierte Evangelium. 5 Mit Ausnahme von Vers 26. 6 Lk. 11_{46-52}; 20_{46} (vgl. 11_{43}). 7 Lk. 11_{39-44}; nur 11_{43} ist dem dritten Evangelisten ein Irrtum unterlaufen, der aber durch eine Parallelüberlieferung innerhalb des dritten Evangeliums und bei Markus völlig einwandfrei berichtigt wird. Während Lk. nämlich den Vorwurf des ehrgeizigen Strebens nach den ersten Sitzen in den Synagogen und dem zuvorkommenden Gruß auf den Bazaren 20_{46} in Übereinstimmung mit Mk. 12_{38} f. richtig gegen die Schriftgelehrten gerichtet sein läßt, läßt er ihn 11_{43} irrig den Pharisäern entgegengehalten werden.

beiden Gruppen nach Lukas erhebt. Den Schriftgelehrten[1] wirft er vor, 1) daß sie den Menschen schwere religionsgesetzliche Forderungen auferlegen, während sie sie selbst umgehen; 2) den Bau von Prophetengräbern, während sie selbst bereit sind, gegen die Gesandten Gottes Todesurteile zu fällen; 3) Geheimhaltung ihres Wissens, die den Zugang zur Gottesherrschaft für die Menge verschließt, während sie selbst von ihrer Erkenntnis keinen Gebrauch machen; 4) Ehrgeiz in Kleidung, Gruß und Sitzordnung, insbesondere Anspruch auf bevorzugte Sitze in den Synagogen. Man sieht, es sind durchgängig Vorwürfe, die mit der gelehrten Bildung der Schriftgelehrten und den aus ihr sich ergebenden gesellschaftlichen Ansprüchen zusammenhängen. Ganz anderer Art sind die Vorwürfe, die Jesus nach Lukas gegen die Pharisäer erhebt[2]. Ihnen wird vorgeworfen 1) Heuchelei in der Befolgung der Reinheitsvorschriften bei eigener innerlicher Unreinheit; 2) Heuchelei in der Verzehntung der nach dem Gesetz zehntfreien Grünkräuter und Hülsenfrüchte bei Außerachtlassung der religiös-sittlichen Forderungen des Gesetzes. Man sieht, daß diese Vorwürfe mit theologischer Bildung nicht das mindeste zu tun haben, sondern sich an Männer richten, die ihr Leben nach den religionsgesetzlichen Forderungen der pharisäischen Schriftgelehrten führen. Lukas zeigt uns klar und in voller Übereinstimmung mit dem zeitgeschichtlichen Quellenbefund, daß die parallele Rede Jesu in Matth. 23 in zwei Teile zerfällt, einen Teil (V. 1—22; 29—36), der sich gegen die Schriftgelehrten wendet, und einen Teil (V. 23—28), der die gegen die Pharisäer erhobenen Vorwürfe enthält. Bei Matthäus selbst wird dieser Tatbestand wiederholt deutlich, so beispielsweise, wenn er das 5. Wehe (23 25—26) zwar mit der Anrede „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer“ einleitet, dann aber (V. 26) mit der Anrede „Du blinder Pharisäer“ fortführt. In gleicher Weise enthalten die beiden ersten Kapitel der Bergpredigt je eine Rede gegen die Schriftgelehrten und gegen die Pharisäer. Nachdem Mth. 5 20 beide Gruppen — unter Voranstellung der Schriftgelehrten — eingangs genannt sind, folgt zunächst 5 21—48 die Rede gegen die die „Überlieferung der Alten“ weitergebenden und auslegenden Schriftgelehrten, während

1 Lk. 11 46—52; 20 46 vgl. 11 43. Zu 11 43 s. S. 123 Anm. 7.
2 Lk. 11 39—42. 44.

sich Mth. 6 1—18 sodann gegen die „Heuchler" wendet, womit das erste Evangelium mit einigen Ausnahmen[1] die Pharisäer bezeichnet — wie sich denn diese Verse auch nicht mehr gegen die Lehrüberlieferung wenden, sondern gegen Menschen, die im täglichen Leben mit überschüssigen Leistungen (Almosen, Gebet, Fasten vgl. Lk. 18 12) prunken. Es ist also scharf zu scheiden zwischen Schriftgelehrten und Pharisäern und die völlig irrige Vorstellung fernzuhalten, als ob die Pharisäer als solche Schriftgelehrte gewesen seien[2].

Richtig ist nur, daß die Führer und die einflußreichen Mitglieder der pharisäischen Gemeinschaften Schriftgelehrte waren. Von folgenden Schriftgelehrten ist uns überliefert, daß sie zu einer pharisäischen Gemeinschaft gehörten bzw. daß sie nach der pharisäischen Vorschrift ihre Lebensführung gestalteten: vor 162 a. Jōsē bhān Jō'äzär[3]; um 50 a. 'Abhṭaljōn und Schᵉma'jā[4]; um 20 a. vielleicht Hillēl[5]; um 30 p. zur Zeit Jesu und der Urgemeinde Nikodemus[6], ferner der anonyme Rabbi, der Jesus nach dem größten Gebot fragt[7], verschiedene andere Schriftgelehrte, die mit Jesus in Berührung kamen[8], Rabbān Gamlī'ēl I.[9] und Saulus aus Tarsus[10]; um 50 p. Jōḥānān, der Sohn der Ḥauranitin, der seine Lebensmittel in levitischer Reinheit aß[11] und der berühmte Priester R. Çādhōq, der ebenfalls gewöhnliche Lebensmittel in levitischer Reinheit aß[12]; um 60 p. der

1 Mth. 23 13. 29 (wahrscheinlich auch 23 15) sind die Schriftgelehrten, 24 51 die Gottlosen, 7 5 heuchlerische Menschen gemeint. 2 z. B. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter [3], Tübingen 1926, S. 187: „Die Pharisäer sind die Gebildeten" — ein völlig abwegiges, aber weitverbreitetes Urteil. 3 Ḥᵃgh. II 7. 4 ant. XV 1 1 § 3; 10 4 § 370. 5 Das ist zu schließen aus dem Vorfall 'Er. VI 2, den Gamlī'ēl von seinem Vater berichtet. Der Vater Gamlī'ēl's I. war Hillēl, da der nur b. Schab. 15ᵃ (Bar.) erwähnte Schim'ōn, angeblich Synedrialpräsident nach Hillēl und vor Gamlī'ēl I., sonst nirgends genannt wird und jedenfalls nicht als Vater Gamlī'ēls I. bezeichnet wird. Fraglich ist jedoch, ob der Bericht 'Er. VI 2 von R. Gamlī'ēl I. oder II. stammt; nur im ersteren Falle ließe er einen Rückschluß auf Hillēl zu. 6 Joh. 3 1 ff. 7 Mth. 22 35. 8 Mk. 2 16 || Lk. 5 30; Mth. 15 1 ff. || Mk. 7 1 ff.; die Pharisäer, die mit Jesus über die Exegese von Dt. 24 1 verhandeln (Mth. 19 3 || Mk. 10 2), sind ebenfalls Theologen. 9 A. G. 5 34; Tos. 'A. Z. III 10 464. 10 A. G. 23 6; daß Paulus ordinierter Schriftgelehrter war, ist durch A. G. 26 10 gesichert, wo er von seiner Tätigkeit als Richter berichtet. 11 b. Jᵉbh. 15ᵇ Par. 12 Sukka II 5.

Priester und Schriftsteller Josephus[1] und Schim'ōn, der Sohn Gamlī'ēl's I.[2]; zur Zeit der Tempelzerstörung der Sohn des letzteren, Rabbān Gamlī'ēl II., von dem es heißt, er habe seine Speisen nach pharisäischer Vorschrift in levitischer Reinheit gegessen und seine Kleider ständig im Zustand hochgradiger levitischer Reinheit bewahrt[3], und der schriftgelehrte Priester Jō'āzār[4]. Man sieht, die Zahl der Namen ist nicht allzu groß. Nun ist freilich sicher, daß uns nur ein kleiner Teil der Schriftgelehrten, die zu einer pharisäischen Gemeinschaft gehörten, namentlich bekannt ist; in Wirklichkeit war die Zahl viel größer. Auch will beachtet sein, daß wir von einer ganzen Anzahl Schriftgelehrter wissen, daß sie — im Gegensatz zu den sadduzäischen Gelehrten — pharisäische Anschauungen vertraten, ohne daß uns zufällig ihre Mitgliedschaft in einer ḥabhūrā ausdrücklich bezeugt wäre. So verteidigt beispielsweise Jōḥānān bān Zakkai Jadh. IV, 6 die pharisäische Anschauung, daß die heiligen Bücher die Hände verunreinigen, gegenüber den Sadduzäern, redet aber dabei von den Pharisäern als Dritten, sodaß man[5] ihn auf Grund der Stelle geradezu für einen Sadduzäer (sic!) gehalten hat. Lk. 11 45 sagt ein Schriftgelehrter zu Jesus nach seinen Scheltworten gegen die Pharisäer: „Rabbi, damit greifst du auch uns an!"; auch dieser Mann verteidigt die Pharisäer, ohne sich direkt zu ihnen zu zählen. Wird man in derartigen Fällen unbedenklich annehmen dürfen, daß der betreffende Gelehrte, wenn er pharisäische Anschauungen vertritt, auch einer pharisäischen

1 Vita 2 § 12. 2 Vita 38 § 191; falls der Bericht 'Er. VI 2 von Gamlī'ēl II. stammt (s. S 125 Anm. 5), bezöge auch er sich auf seinen Vater R. Schim'ōn bän Gamlī'ēl I. 3 Tos. Ḥagh. III 2 236. Daß Gamlī'ēl II. schon zur Zeit des Tempelbestandes wirkte, wird durch folgende Angaben belegt. Tos. Sanh. II 6 (416): er schreibt auf den Stufen des Tempelplatzes eine Verfügung für Galiläa (die Stelle ist mit Bill. I 154; Dalman, Worte Jesu I, Leipzig 1898, S. 3 auf Gamlī'ēl II. zu beziehen); Pes. VII 2: er läßt durch seinen Sklaven Ṭābhī das Passahlamm in Jerusalem braten (der Name des bekannten Sklaven zeigt, daß es sich um Gamlī'ēl II. handelt); Sukka III 9 (der Vorfall dürfte mit Bill. II 788 e in den Tempelgottesdienst, also die Zeit vor 70 p., zu verlegen sein; er setzt voraus, daß Rabbān Gamlī'ēl II. damals bereits anerkannte Autorität war). 4 vita 39 § 197. Zur Namensform s. S. 102 Anm. 8. 5 Eerdmans, Faricëen en Sadducëen, Theol. Tijdschr. 1914, 9 ff. Ein schlimmes Versehen! Die scharf antisadduzäische Einstellung Jōḥānān bän Zakkai's ist auch durch andere Stellen (b. Men. 65 a u. ö.) einwandfrei gesichert.

Gemeinschaft angehört, so darf man dennoch keineswegs die Zahl der zu keiner pharisäischen ḥabhūrā gehörenden Gelehrten unterschätzen; sie ist jedenfalls erheblich größer gewesen, als die einseitig pharisäisch redigierte talmudische Überlieferung wahr haben will. Mir ist das Beispiel des Schim'ōn bän Nethan'ēl besonders lehrreich gewesen. Dieser Mann, der um 70 p. lebte, war Priester und Schüler des Rabbān Jōḥānān bän Zakkai[1], von dessen pharisäischer Gesinnung soeben die Rede war, und heiratete eine Enkelin[2] des Pharisäers Rabbān Gamlī'ēl's I.[3]; trotzdem lehnte er es ab, seine profanen Speisen entsprechend der pharisäischen Reinheitsvorschrift zu essen und mußte sich bei der Heirat ausdrücklich verpflichten, daß er seiner Frau nicht zumuten werde, Reines bei ihm zuzubereiten (da er die levitische Reinheit doch nicht achten würde)[4]. Von den ganz wenigen Aussprüchen, die uns von diesem Manne überliefert sind, wendet sich einer dagegen, daß das Gebet „zu etwas Festbestimmtem" gemacht würde, weil darunter die Innerlichkeit des Gebetes leide[5]; offenbar wendet er sich damit gegen die Festlegung bestimmter Gebetsstunden, auf die die Pharisäer so großen Wert legten[6]. Der Einzelfall zeigt, daß man die Zahl der nichtpharisäischen Schriftgelehrten keineswegs unterschätzen darf und nicht übersehen darf, daß nur ein Teil — freilich wohl der größere — der Schriftgelehrten zu pharisäischen Gemeinschaften gehört hat.

In ihrer überwiegenden Mehrzahl waren die Mitglieder der ḥabhūrōth nicht Schriftgelehrte. Zunächst wissen wir von einer Reihe von Priestern, daß sie Pharisäer waren. Unter den soeben aufgezählten schriftgelehrten Pharisäern befinden sich folgende Prieter: Jōsē bhän Jō'äzär, R. Çādhōq, Josephus und Jō'äzär. Dazu kommen Angehörige des Priesterstandes, die, ohne über schriftgelehrte Bildung zu verfügen, Pharisäer waren; so berichtet Josephus, daß der Hohepriester und Fürst der Juden, Johannes Hyrkan (135—104 a.), im Anfang seiner Regierung „Schüler der Pharisäer war und sich bei ihnen großer Beliebtheit erfreute"[7]; ferner wird in einem apokryphen Evangelienbruchstück ein pharisäischer Oberpriester Levi genannt[8] und

1 P. 'Abh. II 8. 2 s. S. 84 Anm. 1. 3 Tos. 'A. Z. III 10 (464). 4 Ebenda. 5 P. 'Abh. II 13. 6 S. 118 Anm. 5 u. 6. 7 ant. XIII 10 5 § 289; b. Ber. 29a. 8 Oxyrrh. Fragm. V No 840. Zu der Bedeutung des Wortes „Hoherpriester" s. S. 33—39.

endlich ist der Levit Jōḥānān bän Gudhgᵉdhā zu nennen, der uns als Obertorschließer des Tempels bereits begegnet ist[1]. Mit welcher Gewissenhaftigkeit sich gerade die Angehörigen des Priesterstandes den pharisäischen Reinheitsforderungen unterwarfen, dafür ist folgende Stelle lehrreich: „Jōsē bhän Jō'äzär (vor 162 a.) war ein Frommer in der Priesterschaft und seine Kleidung galt als midhrās (durch Druck verunreinigt nur) für Heiliges (für den Genuß von Heiligem); Jōḥānān bän Gudhgᵉdhā (um 40 p.) aß sein lebelang alles in der Reinheit des Heiligen, sodaß seine Kleidung als midhrās (durch Druck verunreinigt nur) für (die Sprengung von) Entsündigung(swasser) galt"[2]. Die Stelle besagt, daß der erstgenannte der beiden Männer die für die Priester geltende Reinheitsvorschrift auch außerhalb des Tempels im Alltag mit derartiger Gewissenhaftigkeit einhielt, insonderheit seine Kleidung mit derartiger Sorgfalt vor Verunreinigung hütete, daß er jederzeit in seinen Kleidern Priesterhebe genießen konnte und nur zum Genusse von Opferfleisch die Kleidung zu wechseln hatte. Einen noch strengeren, weit über den Wortlaut der pharisäischen Reinheitsvorschrift hinausgehenden Reinheitsgrad legte sich freiwillig der zweitgenannte der beiden Männer auf, der, obwohl er nur Levit war, für alle seine Speisen den für das Opferfleisch erforderlichen Reinheitsgrad einhielt, sodaß er, wenn er Priester gewesen wäre, das Recht gehabt hätte, in seiner Alltagskleidung Opferfleisch zu genießen, und nur für die Sprengung von Entsündigungswasser[3] einen Wechsel der Kleidung vorzunehmen gehabt hätte. Erinnern wir uns, daß wir im vorhergehenden Abschnitt einen Priester kennen gelernt haben, der es ablehnte, sich der pharisäischen Reinheitsvorschrift zu unterwerfen, so verstehen wir, daß die Beachtung derselben durch Priester keineswegs selbstverständlich war. Daß die Priester einen starken Anteil an der pharisäischen Bewegung nahmen, erklärt sich daraus, daß diese Bewegung ihren Herd im Tempel hatte: sie suchte die in der Schrift den Priestern für den Genuß der Priesterhebe auferlegten Reinheitsvorschriften zur allgemein gültigen Norm auch des nichtpriesterlichen Volksteiles zu erheben.

Aber die soeben genannten Schriftgelehrten, Priester und Leviten bildeten nur die führende Oberschicht unter den Phari-

1 S. 26 f.; 76; 102. 2 Ḥᵃgh. II 7. Vgl. A. Büchler, Der galiläische 'Am-ha'Areṣ, Wien 1906, S. 119. 3 Num. 19.

säern. Bei weitem überwiegend waren es Laien, die sich den pharisäischen Gemeinschaften anschlossen und sich zur Befolgung der Zehnt- und Reinheitsvorschriften der Pharisäer verpflichteten. Schon das häufige Nebeneinander von „Schriftgelehrten und Pharisäern" im Neuen Testament führt auf diese Erkenntnis; die Wendung zeigt, daß neben den schriftgelehrten Führern die große Menge der Mitglieder steht, die nicht über gelehrte Bildung verfügt. Von einem Pharisäer, der sich gegen Alexander Jannäus wandte, berichtet der Talmud ausdrücklich, er sei ein „einfacher Israelit" gewesen[1] und Josephus sagt von zwei vornehmen Männern, die an einer Gesandtschaft nach Galiläa im Jahre 67 p. teilnahmen, sie seien Pharisäer, und zwar Laien gewesen[2]. Die „Leute von Jerusalem", die ihre Feigenkuchen — offenbar während der Aufstandsjahre 66—70 p. — vor den Sikariern im Wasser verborgen haben und um deren levitische Reinheit besorgt sind, bis die Schriftgelehrten sie beruhigen[3], sind Jerusalemer Pharisäer, und zwar schlichte Männer aus dem Volke ohne gelehrte Bildung. Auch bei den „Leuten von Jerusalem", die uns an anderer Stelle bei der eifrigen Erfüllung religiöser Pflichten — Teilnahme am Synagogengottesdienst, Beileidsbesuche, Krankenbesuche, Gang zum Lehrhaus, Gebet — am Laubhüttenfest geschildert werden[4], handelt es sich vielleicht[5] um Pharisäer, wobei dann zunächst an fromme Laien zu denken wäre. Weiter sind die Jerusalemer Wein- und Ölhändler, die in ihrer Gewissenhaftigkeit je 300 Krüge von dem beim Verkauf übergeschäumten Wein und dem in den Maßgefäßen zurückgebliebenen Öl sammelten und den Tempelschatzmeistern ablieferten, weil sie diese den Käufern entgangenen Reste nicht als ihr Eigentum betrachten wollten[6], höchstwahrscheinlich Pharisäer gewesen und vielleicht auch die Jerusalemer Spezereiverfertiger[7], über die im Zusammenhang einer Frage der Sabbathheiligung berichtet wird[8]. Auch der Lk. 18 9 ff. geschilderte Pharisäer, der sich rühmt, zwei Mal wöchentlich zu

1 b. Qid. 66ª. 2 vita 39 § 197. 3 Makhš. I 6. 4 b. Sukka 41ᵇ || Tos. Sukka II 10 (195) || j. Sukka III 54ª 37. 5 Man vgl. damit die Ausführungen S. 118—120. 6 b. Beça 29ª (Bar.). 7 Das Wort kann auch Mastviehhändler bedeuten. Nach R. Jōsē handelt es sich um Wollhändler ('Er. X 9). 8 'Er. X 9.

fasten und alles, was er (an Früchten) erwerbe[1], zu verzehnten, ist als Laie zu denken, da nichts anderes gesagt wird. Am besten lassen sich die Kreise, aus denen die große Schar der Pharisäer sich zusammensetzte, aus den zahlreichen Vorschriften über den Handelsverkehr zwischen Pharisäern und Nichtpharisäern erkennen[2]; danach unterliegt es keinem Zweifel, daß es meist Kaufleute, Gewerbetreibende und Bauern waren, die zur ḥabhūrā gehörten. Kurz, die Kleinbürger waren es, aus denen sich in der Hauptsache die pharisäischen Gemeinschaften zusammensetzten, Männer aus dem Volke ohne schriftgelehrte Bildung[3], ernste und opferwillige Leute, doch nur allzuoft nicht frei von Lieblosigkeit und Überhebung gegenüber der großen Menge, den ʻAmmē hā-'ārāç[4], die nicht gleich ihnen die religionsgesetzlichen Vorschriften der pharisäischen Schriftgelehrten einhielten und denen gegenüber sie sich als das wahre Israel[5] fühlten.

Eine umfassende Bestätigung des soeben entworfenen Bildes der Zusammensetzung der Jerusalemer pharisäischen Gemeinschaften bieten die von S. Schechter 1910 veröffentlichten[6] Fragmente einer Schrift der Gemeinde des „neuen Bundes" in Da-

1 Es kann auch übersetzt werden: a) „alle Früchte, die ich produziere, verzehnte ich" oder b) „von meinem gesamten Verdienst gebe ich 10 Prozent für wohltätige Zwecke" s. Bill. II 244 ff. Aber die im Text wiedergegebene Auffassung, c) wonach der Mann sich rühmt, alle gekauften — nicht nur die selbst produzierten — Früchte zu verzehnten (weil nicht sicher feststeht, ob der Verkäufer, auch wenn er es behauptet, wirklich schon verzehntet hat), hat bei weitem am meisten Wahrscheinlichkeit für sich, weil diese unter c) angeführte Übersetzung am deutlichsten etwas für die Pharisäer Charakteristisches (Dem. II 2; Tos. Dem. II 2 47) enthält. 2 Dem. II 2–3; VI 6; Tos. Maʻaś. R. III 13 85 u. ö. u. ö. 3 Wenn Jesus mit den Pharisäern exegetische (Mth. 22 41 ff. Par.) und andere theoretische Fragen erörtert, so ist dabei zu beachten, daß er es in solchen Fällen mit den Führern, den Schriftgelehrten, zu tun hat. 4 Wörtlich sing. = „Volk des Landes [Israel]". Der Ausdruck bezeichnet ursprünglich die breite Volksmenge Israels, wird dann Benennung der jüdisch-heidnischen Mischbevölkerung, die aus der Besiedelung Palästinas mit Heiden während der Zeit des babylonischen Exils hervorgegangen war; endlich, seit dem 2. Jahrhundert vor Christus, wird der Ausdruck zur Bezeichnung des Gesetzesunkundigen, speziell des Nichtpharisäers, verwendet. 5 Zu diesem Sinn der Bezeichnung „Pharisäer" s. S. 115 Anm. 2. 6 Documents of Jewish Sectaries, Volume I, Cambridge 1910.

maskus. Die Aussprache über den Fund, die noch immer im Fluß ist, ist grundlegend gefördert worden durch L. Ginzberg, Eine unbekannte jüdische Sekte I, New-York 1922; W. Staerk[1] hat das Verdienst, die Bedeutung dieser Arbeit erkannt und ihre Ergebnisse ausgebaut und in Deutschland bekannt gemacht zu haben. Was schon 1912 Greßmann erstmalig erkannt hatte[2], daß nämlich die Damaskusschrift auf pharisäischer Tradition beruht, das hat Ginzberg — unter der Zustimmung von Staerk[3], Schlatter[4], G. Kittel[5], Greßmann[6], Peisker[7], G. F. Moore[8], Hvidberg[9] und unter dem wenig überzeugenden Widerspruch von Hölscher[10] — umfassend bewiesen; es darf heute als erwiesen gelten, daß die Lehre der Damaskussekte auf der älteren pharisäischen Hᵃlākhā und Glaubenslehre beruht und daß wir in Gestalt der Damaskusgemeinde eine Jerusalemer pharisäische Gemeinschaft des ersten vorchristlichen Jahrhunderts kennen lernen, die sich freilich im Lauf ihrer religiösen Entwicklung und auf Grund ihrer abweichenden Lehren, namentlich über Polygamie und Nichtenehe, von der Gesamtgemeinde losgelöst hat und sich als Sekte in Damaskus niedergelassen hat, die aber, vor allem in der äußeren Organisation, niemals ihren Ursprung aus einer pharisäischen Gemeinschaft verleugnet hat.

Prüfen wir die Organisation der Damaskusgemeinde, so ergibt sich zunächst, daß wir es mit einem fest geschlossenen Kreis zu tun haben. Über die Mitglieder wird ein Verzeichnis geführt (13 12 vgl. 10 2), in dem die auch für die Versammlungen gültige Reihenfolge Priester, Leviten, Israeliten, Proselyten eingehalten wird (14 3 ff.). Genaue Vorschriften regeln die Aufnahme in die Gemeinschaft. Nur „Großjährige" können in die

1 Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 27 3), Gütersloh 1922. 2 Z. D. M. G. 1912 (66) 491 ff. 3 s. o. Anm. 1. 4 Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian, Stuttgart 1925, S. 433 Anm. 228. 5 Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, Stuttgart 1926. 6 Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter [3], Tübingen 1926, S. 15 f. 7 Theol. Studien und Kritiken 98/99, 3—4, 1926 S. 295—318: Zum Streit um die Geniza-Texte der jüdischen Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus. 8 Judaism in the first centuries of the christian era I, Cambridge 1927, S. 201—204. 9 Menigheden af den nye pagt i Damaskus, Köbenhavn 1928. 10 Z. N. W. XXVIII 1 (1929), S. 21—46, Zur Frage nach Alter und Herkunft der sogen. Damaskusschrift.

„Zahl der Gemusterten“ aufgenommen werden (10 1—2 vgl. 15 5—6), womit, wie sich aus dem Zitat Num. 1 3 ergibt, das Alter von 20 Jahren als Mindestalter für den Eintritt in die Gemeinschaft festgelegt wird. Nach vorangegangener Prüfung durch den schriftgelehrten Episkopos (13 11—12; 15 11) — von ihm ist sofort noch zu reden —, der als einziger das Recht zur Aufnahme besitzt (13 12—13), und bei dem sich der Bewerber zu melden hat (15 7—8), erfolgt die Einführung in die geheimen Rechtssatzungen[1] der Gemeinschaft durch den Episkopos (15 10—11), die Ablegung des Eintrittseides (15 6) und die Eintragung in die Liste der Mitglieder (15 6).

Auch die Angaben über die Leitung und Zusammensetzung der Damaskusgemeinde entsprechen dem, was sich oben bei der Betrachtung der pharisäischen Gemeinschaften ergab. An der Spitze der Gemeinde stand ein Schriftgelehrter; in der Jerusalemer Anfangszeit war es der „Lehrer der Gerechtigkeit“ (1 10—11; 6 7—8; 19 35—20 1; 20 14. 28 ff.), der hochverehrte Gründer der Sekte, unter dessen Leitung die Auswanderung nach Damaskus erfolgte (7 18—19). Seit seinem Tode steht wiederum jeweils ein Schriftgelehrter, der m^{e}bhaqqēr (Episkopos, „Bischof“) an der Spitze der Gemeinde, der nicht jünger als 30, nicht älter als 50 Jahre sein durfte (14 8—9). Er ist Lehrer (13 5 ff.; 14 8), Prediger (13 7 ff.) und Seelsorger, der sich der Seinen „wie ein Vater seiner Kinder erbarmt“, der „Verzeihung gewährt“ und der seinen Gemeindegliedern „wie ein Hirt seiner Herde Bande ihrer Fesselung löst“ (13 9—10)[2]. Er ist ferner der Schlichter bei Rechtsstreitigkeiten, die ihm zunächst vorgelegt werden müssen, ehe sie das Gericht der Gemeinde beschäftigen (14 10—11) und der Berater in religionsgesetzlichen Fragen (13 16). Bei ihm müssen Vergehen angezeigt werden (9 18 ff. 22), weil er die Anklage gegen Gemeindeglieder, die sich vergangen haben, vor dem Gericht der Gemeinde vertritt. Ihm allein steht das Recht der Aufnahme in die Gemeinde zu (13 12—13); er ist der Leiter und Einberufer der Versammlungen (14 8 ff.). Endlich nimmt er die Liebesgaben aus der Gemeinde in Empfang und sorgt

1 Die Rechtsprechung der Damaskusgemeinde erfolgt nach dem „Buche der Erklärung“ (10 6; 13 2; vgl. 14 7—8) und den „Grundlagen des Bundes“ (10 6 vgl. 7 5), offenbar zwei auf eigener Schriftexegese beruhenden Sammlungen von a) Rechtsvorschriften und b) Vorschriften über die Gemeindeverfassung (Staerk S. 69 f.). 2 „Lösen“ und „binden“ vgl. Mth. 16 19.

für ihre Verteilung durch die Richter (14 13). Kurz, es ist eine monarchische Gewalt, die der m^{e}bhaqqēr in der Gemeinde ausübt. Die doppelte Beobachtung[1], einerseits, daß dem Titel m^{e}bhaqqēr sprachlich das griechische *ἐπίσκοπος* entspricht, andererseits, daß Stellung und Amtsbefugnis des m^{e}bhaqqēr derjenigen des Bischofs in der syrischen Didaskalia[2] Zug für Zug entspricht, führt auf den bedeutsamen Schluß, daß das Amt des Leiters einer pharisäischen Gemeinschaft[3], wie wir es aus den Angaben der Damaskusschrift über den m^{e}bhaqqēr kennen, das Vorbild des christlichen Episkopates gewesen ist. Was bisher zur Ableitung des christlichen Episkopates an Vorbildern herangezogen worden ist — Episkopos als Bezeichnung der Mitglieder von kommunalen Baukommissionen in syrischen Städten[4]; daneben neuerdings das jüdische Archisynagogat[5] —, reichte zu einer befriedigenden Erklärung nicht aus.

Kleinere Gruppen, „Lager", stehen unter einem priesterlichen, notfalls levitischen Schriftgelehrten (13 1—7), im Alter von 30—60 Jahren (14 6—7); er entscheidet in seinem Lager religionsgesetzliche Fragen (13 2—3; 14 6—8) und vollzieht an Aussätzigen den Ausschluß nach der Aussatztora (13 5—7); vor ihm legt der Schuldige das Bekenntnis über Veruntreuungen ab (9 13—14) und ihm ist jeder herrenlose Fund auszuhändigen (9 14—16). Ist die von Staerk übernommene Emendation Landauers zu 9 11 richtig[6], so hat er im Falle eines Diebstahls in Gegenwart des ganzen „Lagers" dem Bestohlenen den „Flucheid" aufzuerlegen. Wir sehen, daß alle geistlichen Führer der Gemeinde Schriftgelehrte sind; ferner ist lehrreich, daß die Priester (1 7; 6 2; 9 11 ff.; 13 2 ff.; 14 3; 16 13—14), insonderheit die Priester mit schriftgelehrter Bildung (10 4 ff.; 13 2—3; 14 7—8; schriftgelehrte Leviten: 10 5; 13 3—4), eine große Rolle innerhalb der Gemeinde spielen, was zu dem oben über die pharisäischen Gemeinschaften Festge-

1 Hölscher, Z. N. W. XXVIII (1929) S. 39. 2 ed. Achelis-Flemming, T. U., N. F. 10 2, 1904. 3 Über die Führer der pharisäischen Gemeinschaften s. auch S. 121 4. 4 Schlatter, Geschichte der ersten Christenheit, Gütersloh 1926, S. 95; Dibelius, An die Philipper[2], Tübingen 1925, zu Phil. 1 1. 5 K. G. Goetz, Petrus, Leipzig 1927, S. 49 ff. 6 Statt „mm'd des Lagers" lies: „mbqr des Lagers" = der Episkopos des Lagers. Der Versuch von Ginzberg, Eine unbekannte jüdische Sekte I 1922, S. 58, mit dem überlieferten Konsonantenbestand auszukommen, muß mit dem Ausfall eines Wortes rechnen und ist auch dann nicht überzeugend.

stellten stimmt. Aber die große Menge der Mitglieder sind Laien (1 7; 6 2–3; 10 5–6; 14 3 ff. u. ö), darunter Proselyten (14 6).

Neben der Vollversammlung der Gemeinde (14 6–11) gibt es Zusammenkünfte der einzelnen Lager (9 11–12); außerdem wird von der Gemeinde ein Richterkollegium von zehn Köpfen gewählt, vier aus der Zahl der Priester und Leviten, sechs aus der Mitte der Laien, das nach dem Rechtsbuch der Gemeinde[1] Recht spricht, und in dem nur Männer zwischen 25 und 60 Jahren sitzen dürfen (10 4–10; 9 4. 10; 10 1–2; 15 3–4). Die Gemeindezucht, die von dem Richterkollegium ausgeübt wird, ist streng. Wer die Rechtsordnung der Gemeinde übertritt, wird zeitweilig ausgestoßen (20 1–5); Entweihung des Sabbaths und der Feste wird mit siebenjährigem Ausschluß bestraft (12 3–6); wer sich freventlich gegen die Tora vergeht, wird unter Verfluchung für immer ausgestoßen (20 6–13); Aufforderung zum Abfall soll mit der Todesstrafe geahndet werden (12 2–3).

Besondere Beachtung verdient, daß die Gemeinde sich 12 8 als ḥbr jśr'l bezeichnet. Da in dem Fragment sehr häufig das h am Schlusse einzelner Worte fehlt[2], ist das erste Wort ḥabhūrā zu lesen: im Gegensatz zu den pharisäischen Gemeinschaften bezeichnet sich die Gemeinde des Neuen Bundes zu Damaskus als die wahre Gemeinschaft Israels.

Mit alledem hat sich uns bestätigt, was wir über die pharisäischen Gemeinschaften ermittelt hatten, daß wir es nämlich mit geschlossenen, fest organisierten Kreisen zu tun haben, daß diese, unter der Leitung von Schriftgelehrten stehend, sich wesentlich aus Laien zusammensetzten, und daß sie das Ziel verfolgten, das wahre, heilige Israel um sich zu sammeln.

Erstaunlich und zunächst rätselhaft ist der Einfluß, den die pharisäischen Gemeinschaften und die sie leitenden Schriftgelehrten zu erringen wußten. Der für unsere geschichtliche Kenntnis erste große Erfolg, den sie errangen, bestand darin, daß in den sechsjährigen, blutigen Aufständen und Bürgerkriegen unter Alexander Jannäus (103–76 a.) die große Menge des Volkes sich auf die Seite der Pharisäer stellte, die die Legitimität des hasmonäischen Hohenpriestertums bestritten[3]. Mehrmals am Rande des Verderbens, hat Alexander Jannäus sich zuletzt durch ein fürchter-

1 s. S. 132 Anm. 1. 2 Ginzberg S. 108. 3 s. o. S. 12 f.; 49 f.

liches Blutbad Frieden erzwungen[1]. Trotzdem hatten die Pharisäer gesiegt. Auf dem Totenbette riet der König seiner Gemahlin Alexandra (76—67 a.), sich auf die Seite der Pharisäer zu stellen[2]. Sie hielten jetzt Einzug in das Synedrium, das sich bis dahin ausschließlich aus Vertretern der geistlichen und weltlichen Aristokratie zusammengesetzt hatte, und gaben ihre Opposition gegen das Herrscherhaus auf. Die Tatsache, daß Alexandra als Frau nicht zugleich mit dem Herrscheramt die oberste geistliche Würde bekleiden konnte, mag den Pharisäern ihre Schwenkung wesentlich erleichtert haben. Sie sind damals, gestützt auf die Macht der Königin, die eigentlichen Herrscher im Staate gewesen[3]. Als nach dem Tode der Alexandra ihre Macht unter Aristobul II. (67—63 a.) zurückging, haben die Pharisäer ihre alte Opposition gegen das Herrscherhaus wieder aufgenommen und das Volk im Jahre 63 a. dazu bestimmt, eine Gesandtschaft zu Pompejus zu schicken mit der Bitte, das nationale Königtum abzuschaffen[4]; aus ihrer Freude über das Erreichen dieser Absicht haben sie kein Hehl gemacht[5]. Wie stark sie waren, zeigte sich besonders unter der Regierung Herodes' des Großen. Bei Antritt seiner Regierung ließ Herodes die einflußreichsten seiner Gegner im Synedrium, die führenden Männer des Laienadels, hinrichten, die Führer der Pharisäer dagegen schonte er und hielt er in Ehren[6], und als später die Pharisäer sich einmütig weigerten, Herodes und dem Cäsar den Treueid zu leisten, begnügte er sich damit, sie mit einer Geldstrafe zu belegen, während er andere aus dem gleichen Grunde umbringen ließ[7]; am Königshofe in Jerusalem gingen sie aus und ein und übten sie einen starken Einfluß auf Harem und Dienerschaft aus[8]. Der Grund für die Duldsamkeit des Herodes ist vorwiegend in der Macht der Pharisäer zu sehen: auch ein Herodes mußte Rücksicht darauf nehmen, daß die Pharisäer

1 ant. XIII 13₅—14₂ § 372—§ 382; b. j. I 4₃—₆ § 88—98. 2 ant. XIII 16₅ § 401—404. 3 b. j. I 5₂ § 110 f. 4 ant. XIV 3₂ § 41: daß die Pharisäer die Gesandtschaft veranlaßten, wird mit Recht allgemein angenommen. 5 b. j. I 8₅ § 170. 6 ant. XV 1₁—₂ § 3 ff. Die Pharisäer hatten zur Übergabe Jerusalems an Herodes geraten. 7 Daß die beiden Berichte Josephus ant. XV 10₄ § 368—370 und XVII 2₄ § 42 dasselbe Ereignis schildern, nur nach zwei Quellen, einer dem Herodes abgeneigten und den Pharisäern günstig gesonnenen (XV 368 ff.) und einer ihm wohlgesonnenen und die Pharisäer ablehnenden (XVII 42, wohl Nikolaus von Damaskus), das hat (im Anschluß an Wellhausen) W. Otto, Herodes, Spalte 64 Anm., wahrscheinlich gemacht. 8 ant. XVII 2₄ § 41 ff.

das Volk hinter sich hatten[1]. Zwar wird Wellhausen kaum Recht haben mit dem Ausspruch, „daß die Pharisäer unter Herodes geradezu ihre Blütezeit gehabt haben“ [2] — diese liegt in dem ersten nachchristlichen Jahrhundert —, aber das ist richtig: während die Priestergeschlechter der neuen illegitimen Hierarchie von Herodes' Gnaden in völliger, unwürdiger Abhängigkeit von ihm standen, waren die Pharisäer im ganzen unbehelligt; sie haben damals im Synedrium wieder den entscheidenden Einfluß gewonnen. Erst zwei Jahre vor seinem Tode, im Jahre 6 a., hat Herodes im Zusammenhang mit Intrigen innerhalb des Hofes mit den Pharisäern gebrochen[3].

In neutestamentlicher Zeit sprachen die pharisäischen Mitglieder des Hohenrates, wie die Evangelien und die Apostelgeschichte[4] zeigen, ein entscheidendes Wort bei den Sitzungen; sie hatten Beziehungen zu dem galiläischen Vierfürsten Herodes Antipas[5]. Die Verurteilung Jesu ist, wie namentlich aus dem vierten Evangelium hervorgeht, im wesentlichen ihr Werk gewesen[6], und es ist kein Zufall gewesen, daß der Pharisäer Saulus mit der Christenverfolgung im Jahre 33 p. betraut wurde[7]. Auch Agrippa I. (41—44 p.), der letzte König der Juden, begünstigte die Pharisäer[8]. So finden wir denn beim Untergang des jüdischen Staates die gesamte Rechtspflege und gottesdienstliche Ordnung[9] nach pharisäischer Vorschrift geregelt. Der Tag der Abschaffung des sadduzäischen Strafkodex wird als Freudentag begangen[10].

1 ant. XVII 24 § 41: sie waren bereit, auch dem Könige den Krieg anzusagen und Schaden zuzufügen. 2 Die Pharisäer und die Sadduzäer, Greifswald 1874, S. 109. 3 ant. XVII 24 § 36—46; b. j. I 291 § 569—571. 4 A. G. 534 ff.; 236. 5 Mk. 36; Lk. 1331; Mk. 1213 || Mth. 2215 f. 6 Joh. 732. 45 ff.; 1146; 1242 vgl. „die Juden“ in: 713; 922; 1938; 2019. 7 A. G. 91 ff.; 223 ff.; 269 ff. Zur Datierung: die Bekehrung des Paulus erfolgte nach Gal. 118; 21 siebzehn, d. h. nach moderner Zählung fünfzehn, Jahre vor dem Apostelkonzil, das Ende 48 p. stattfand (vgl. meinen Aufsatz: Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie in Z. N. W. 27, 1928, S. 98—103). 8 ant. XIX 73 § 331; Schürer I 554 ff. Vgl. die günstige Beurteilung, die er im Talmud erfährt (Bill. II 709 f.). 9 ant. XVIII 13 § 15. 10 Meġh. Ta'an. 10 zum 14. Tammûz. Ob die Abschaffung unter Alexandra (76—67 a.), Agrippa I. (41—44 p.) oder bei Ausbruch des Aufstandes gegen die Römer (66 p.) erfolgte, wissen wir nicht. Daß in dem S. 37 Anm. 2 besprochenen Todesurteil gegen eine Priestertochter unter Agrippa I. nach sadduzäischem Recht verfahren worden ist, besagt deshalb nicht allzuviel für die Frage nach der Abschaffung des sadduzäischen Strafkodex, weil es sich um ein Urteil des Gerichtshofes der

Die sadduzäischen Hohenpriester müssen sich, wenn auch widerwillig, dazu verstehen, die kultischen Riten nach pharisäischer Auslegung der Tora zu vollziehen, so die Auslosung der beiden Böcke[1] und die Zurichtung des Räucheropfers[2] am Versöhnungstage, die Wasserspende am Laubhüttenfest[3], den Ritus der Roten Kuh[4] — und zwar gilt das auch für solche Riten, für die, wie den Ritus der Wasserspende am Laubhüttenfest, eine biblische Begründung nicht vorlag[5]. Der gesamte Kalender, namentlich das Pfingstfest, wird nach pharisäischer Datierung festgelegt[6]. Daß die Schlachtung der Passahlämmer auch am Sabbath vorgenommen wurde, hatte Hillel bereits um 20 a. durchgesetzt und damit auch in dieser Frage die bis dahin geltende sadduzäische Praxis abgeschafft[7]. Wie ohnmächtig die Sadduzäer waren, geht daraus hervor, daß sie auf Schleichwegen einmal versuchten, die Ansetzung des Kalenders nach ihrer Datierung des Pfingstfestes zu erreichen, indem sie durch falsche Zeugen die Kalenderkommission des Synedriums irrezuführen suchten[8]. Die ältere Generation der Sadduzäer resignierte völlig, weil sie die Unmöglichkeit des Erfolges gegenüber den übermächtigen Pharisäern einsah. Der Talmud berichtet von einem sadduzäischen Hohenpriester, der das Räucherwerk am Versöhnungstage nach sadduzäischem Ritus hergerichtet hatte, indem er es bereits im Heiligen des Tempelhauses auf die glühenden Kohlen geschüttet hatte und nicht erst, wie die Pharisäer forderten, im Allerheiligsten, worauf ihm sein Vater gesagt habe: „Mein Sohn, obwohl wir Sadduzäer sind,

Oberpriester handelt, dessen Gerichtsbarkeit sich von derjenigen der übrigen Gerichtshöfe unterschieden haben wird und vermutlich bis zur Tempelzerstörung nach sadduzäischem Recht ausgeübt wurde.

1 o. S. 18 Anm. 6. 2 Tos. Joma I 8 181 || b. Joma 19b (Bar.) || j. Joma I 39a 46. 3 o. S. 18 Anm. 6. 4 Tos. Para III 6 632 vgl. dazu Büchler, Das Synedrion in Jerusalem, Wien 1902, S. 67 f. 95 5 b. Ta'an. 3a führt den Ritus auf Halākhā des Moses vom Sinai her zurück, nach j. Schebhu'. I 33b 50 handelt es sich um eine Anordnung der früheren Propheten. Einen Schriftbeweis zu erbringen suchten R. Jehūdhā bhän Bathyra (um 110 p.) und R. 'Aqībhā († 135 p.): b. Ta'an. 2b und R. Nāthān (um 160 p.): b. Ta'an. 3a (Bar.). 6 Die pharisäische Berechnung des Datums von Pfingsten findet sich zuerst LXX Lev. 23 11. Die Herrschaft der pharisäischen Observanz in der Ansetzung des Pfingstfestes im ersten nachrichtlichen Jahrhundert bezeugen Philo, de special. legibus lib. II (de septen.) 21 § 176 Cohn-Wendland V 129 12; de decalogo 30 § 160 C.-W. IV 304 10; Josephus ant. III 10 5 f. § 250 ff. 7 Tos. Pes. IV 1–2 162. 8 Tos. R. H. I 15 210.

fürchten wir uns doch vor den Pharisäern (und richten uns daher nach ihrer Auffassung)“ [1]. Und an anderer Stelle erzählt eine tannaitische Überlieferung, die Frauen der Sadduzäer hätten die Reinheitsvorschriften der Pharisäer eingehalten, da sie sonst in den Augen der Pharisäer für mit der Unreinheit von Menstruierenden behaftet gegolten hätten und in deren Augen ihre Männer ständig verunreinigt hätten [2]. Mit diesen Angaben steht das Zeugnis des Josephus in voller Übereinstimmung, der von den Sadduzäern sagt: „So oft sie zu Ämtern gelangen, folgen sie, wenn auch unwillig und gezwungener Weise, den Vorschriften der Pharisäer, weil die Menge sie anders nicht ertragen würde“ [3]. Wir sehen: die Menge des Volkes steht bedingungslos hinter den Pharisäern; namentlich Josephus wird nicht müde, das immer wieder hervorzuheben [4].

Um diese Entwicklung zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß die pharisäische Bewegung aus dem Gegensatz zu der sadduzäischen hervorgewachsen ist. In der Priesterschaft hatte sich im zweiten vorchristlichen Jahrhundert — und zwar in der Zeit der seleukidischen Herrschaft vor dem Beginn der Makkabäerkämpfe [5] — der Gegensatz herausgebildet, als eine priesterliche Gruppe, die pharisäische, Reinheitsvorschriften und Speiseregeln, die in der Tora den diensttuenden Priestern auferlegt waren, zur Norm auch für das Alltagsleben der Priester und für das Leben des gesamten Volkes erhob [6], um auf diese

1 b. Joma 19b (Bar.) || Tos. Joma I 8 181 || j. Joma I 39a 46. — Bill. II 78 f.. 848 f. 2 Tos. Nidda V 3 645; b. Nidda 33b (Bar.). 3 ant. XVIII 1 4 § 17. 4 ant. XIII 10 5 § 288: das Volk glaubt ihnen, auch wenn sie gegen einen König oder Hohenpriester etwas sagen; XIII 10 6 § 298: die Menge ist ihr Bundesgenosse; XVII 2 4 § 41 s. S. 136 A. 1; XVIII 1 3 § 15: der gesamte Kultus wird nach pharisäischer Vorschrift vollzogen; XVIII 1 4 § 17. 5 Vgl. S. 116: zur Zeit der Makkabäerkämpfe um 162 a. sind die Pharisäer schon vorhanden (1. Makk. 2 42); ebenso S. 128: der Ḥagh. II 7 erwähnte Jōsē bhān Jō'äzär lebte bis 162 a. 6 Tos. 'A. Z. III 10 464: Rabbi Mē'īr (um 150) definiert den Nichtpharisäer dahin, daß er ein Mensch sei, der „seine profane Speise nicht in levitischer (den Priestern in der Tora vorgeschriebener) Reinheit ißt“. — Schlatter, Geschichte Israels [3], Stuttgart 1925, S. 138 sagt klar und treffend: „Der Herd der Bewegung war der Tempel, die Priesterschaft, und das Recht, das sie durchzusetzen sich bemühte, war das priesterliche“. Vgl. Abrahams, Studies in Pharisaism and the gospels II, Cambridge 1924; I. Elbogen, Einige neuere Theorien über den Ursprung der Pharisäer und Sadduzäer in: Jewish Studies in memory of Israel Abrahams, New York 1927, S. 137; Baeck, Die Pharisäer, Berlin 1927, S. 58.

Weise die wahre „heilige Gemeinde“ Israels[1] zu bilden, während die andere, konservative, sadduzäische Gruppe, dem Wortlaut der Schrift entsprechend, das Priesterrecht auf die Priester und den Kultus beschränkt wissen wollte. Aus diesem Gegensatz war der Kampf zwischen Pharisäern und Sadduzäern erwachsen, der die innere religiöse Entwicklung des Judentums seit den Makkabäerkämpfen bis zur Zerstörung Jerusalems beherrscht hat und dessen Erbitterung man aus den Psalmen Salomos ersehen kann[2]. Die Vertreter der alten orthodoxen Theologie und Überlieferung, die zähen Verteidiger des geschriebenen Bibelbuchstabens, rangen mit den Vertretern der neuen Überlieferung, des ungeschriebenen Gesetzes[3], um die Macht; und der Kampf erhielt seine besondere Schärfe dadurch, daß mit dem religiösen Gegensatz zugleich ein sozialer verknüpft war: der konservative alte Geburtsadel — und zwar der geistliche sowohl wie der weltliche — stand der neuen Oberschicht der Schriftausleger und Gemeinschaftsleute gegenüber, die sich aus Männern aller Kreise, namentlich aus dem Kleinbürgertum, rekrutierte, und die sich freiwillig der Priestersatzung unterwarf und damit ein allgemeines Priestertum anbahnte. Damit ist schon gesagt, daß die Pharisäer religiös wie sozial die Partei des Volkes darstellten; sie vertraten nach beiden Richtungen, religiös wie sozial, die Menge gegenüber der Aristokratie, und die Achtung vor der Frömmigkeit der Pharisäer, die das wahre Israel zu sein beanspruchten, wie auch ihr sozialer, die Standesunterschiede niederreißender Charakter, hat sie zur Partei des Volkes gemacht und ihnen Schritt für Schritt den Sieg verschafft.

Es hat etwas Ergreifendes, zu sehen, wie bedingungslos die Menge den Pharisäern folgte. Denn die Pharisäer nahmen eine doppelte Front ein; sie standen nicht nur zu den Sadduzäern im Gegensatz, sondern sie zogen als das wahre Israel auch einen scharfen Schnitt zwischen sich und der großen Menge, den ʻAmmē hā-ʼäräç, die nicht gleich ihnen die Zehnt- und Reinheitsvorschriften der pharisäischen Schriftgelehrten beachteten[4]. Dieser Gegensatz zwischen den Mitgliedern der pharisäischen Gemeinschaften und

1 Das ist der Sinn des Wortes „Pharisäer“ s. S. 115 Anm. 2. 2 Die fanatische Unnachgiebigkeit der Pharisäer betont Josephus, ant. XVIII 13 § 12. 3 Den Gegensatz: geschriebenes — ungeschriebenes Gesetz arbeitet Jos., ant. XIII 106 § 297 f. scharf heraus. 4 Joh. 749; Lk. 189 ff. — Bill. II 505 ff.; Sch. II 468 f.

den ʿAmmē hā-ʾăräç, der namentlich auf der Vernachlässigung der Zehntpflichten durch die große Menge[1] beruhte, und der wahrscheinlich in den Jahren akut wurde, als Johannes Hyrkan (135—104 a.) seine berühmte Zehntverordnung erließ, die die Nachlässigkeit im Verzehnten der Bodenerzeugnisse verhindern sollte[2], steigerte sich sehr bald bis zur Kastenabsonderung der Pharisäer. Kommerzium[3], Konnubium[4] und Kommensabilität[5] wurden dem bis zum Erweis des Gegenteils im Verdachte der Unreinheit stehenden Nichtpharisäer wo nicht gänzlich verweigert, so doch nur unter empfindlichsten Beschränkungen gewährt. Das Volk hat sich im ganzen dadurch nicht beirren lassen, so gewiß es nicht an Ausbrüchen des Hasses gegen die neue Oberschicht fehlt, und so gewiß es nicht weithin an der heißen Sehnsucht gefehlt hat, von dem Joch der religiösen Geringschätzung freizukommen: ist doch die große Bewegung der „Mühseligen" und „Beladenen", der „Zöllner" und „Sünder", die Jesu nachfolgten, nicht zum wenigsten aus dieser Sehnsucht zu verstehen. Im ganzen gilt dennoch, daß das Volk zu den Pharisäern, die sich freiwillig zu überschüssigen Werken verpflichteten, aufsah als zu den Vorbildern der Frömmigkeit und den Verwirklichern desjenigen Lebensideals, das die Männer des göttlichen Wissens und Geheimwissens, die Schriftgelehrten, aufgestellt hatten. Es war ein Wagnis ohnegleichen, als Jesus aus der Vollmacht seines Hoheitsbewußtseins heraus öffentlich und furchtlos auch an diese Männer den Bußruf richtete, ein Wagnis, das ihn an das Kreuz brachte.

1 J. J. II A 20 ff. 2 b. Soṭa 48ª (Bar.) vgl. Tos. Soṭa XIII 10 (320). Bill. II 500. 3 Tos. Maʿaś. III 13 85: Getreide (außer Weizen), Weintrauben und Oliven „darf man nur einem Ḥābhēr (Pharisäer) verkaufen, der in Reinheit damit umgeht". Dem. II 3 verbietet, dem Nichtpharisäer feuchte und trockene Früchte zu verkaufen und feuchte von ihm zu kaufen. 4 Ausnahme: Tos. ʿA. Z. III 10 464 s. o. S. 127. 5 Mth. 9 11 || Mk. 2 16 || Lk. 5 30; Lk. 15 2. — Dem. II 3 verbietet, bei einem ʿAm hā-ʾăräç als Gast zu weilen und ihn in seinem eigenen Gewande als Gast aufzunehmen.

140 a

Inhaltsverzeichnis.

Benützte Ausgaben der zitierten talmudischen Texte.

Die Abkürzungen wie in Teil II A dieses Werkes.

Mišnā: Stettin 1865. — In Zweifelsfällen: Ausgabe in der ed. princ. des Talmudh J^eruš. Venedig 1523.

Tōsäphtā: Pasewalk 1880 ed. Zuckermandel. — In Zweifelsfällen: Erfurter Handschrift (jetzt Berlin — Staatsbibl. Ms. or. 2° 1220).

Siphrā Lev.: ed. princ. Venedig 1545 (Zitiert: Bibelvers; Blatt mit Spalte a—d; Spaltenzahl mit Zeilenzahl).

Siphrē Num. Dt.: ed. princ. Venedig 1545 (Zitiert: Bibelvers; Seitenzahl mit Spalte a—d; Spaltenzahl mit Zeilenzahl).

Talmūdh J^erūšalmī: ed. princ. Venedig 1523.

Talmūdh Babhlī: Lemberg 1861.

Midhr. Rabbā zum Pentateuch: Stettin 1864 (Zitiert: Pārāšā mit Abschnitt; Bibelvers; Blatt mit Seite a—b; Zeilenzahl).

Midhr. zu den 5 M^egillōth: ed. princ. Pesaro 1519; Stellenangabe nach Stettin 1864 (wie bei Midhr. Rabbā).

Tanḥūmā: Stettin 1864.

Pirqē Rabbī 'Ălī'äzär: Warschau 1878.

'Abhōth d^e Rabbī Nāthān: Wien 1887 ed. Schechter.

P^esiqthā Rabbāthī: Wien 1880 ed. Friedmann.

Fragmente der Damaskus-Gemeinde: Cambridge 1910 ed. Schechter.

Flavius Josephus: Berlin 1887—1894 ed. B. Niese.

Philo Alexandrinus: Berlin 1896—1926 ed. Cohn-Wendland (ed. maior).

140 b

Nachtrag.

S. 8 Anm. 1: 'Abbā Schā'ūl lebte etwa 150—180 p.
S. 17 Z. 13 lies: der gegenüber der
S. 22 Anm. Z. 2 lies: Siphrē Num. 53.

II. Hauptteil.
Die Reinerhaltung des Volkstums.

In einem bisher noch nicht beachteten Maße war die gesellschaftliche Gliederung des gesamten Judentums der Zeit Jesu beherrscht von dem Grundgedanken der blutsmäßigen Reinerhaltung des Volkstums. Nicht nur die Priesterschaft als die heilige Spitze des Volkes wachte ängstlich über der Legitimität der Priestergeschlechter und schied alle diejenigen Priesternachkommen aus ihrer Mitte aus, die aus einer illegitimen Verbindung entsprossen waren[1], auch die gesamte Volksgemeinschaft war für die religionsgesetzliche Theorie und Praxis der Zeit Jesu nach der Reinheit der Abstammung gegliedert. Nur die Israeliten legitimer Abstammung bildeten das reine Israel; alle Familien, an deren Abstammung ein Makel feststellbar war, wurden von dem reinen Kern der Volksgemeinschaft ausgeschieden. Wie bei der Priesterschaft ist der Grund ein religiöser: das Volkstum gilt als gottgegeben und seine Reinheit als gottgewollt; die endzeitlichen Verheißungen gelten dem reinen Volkskern.

War die gesellschaftliche Gliederung des Volkes völlig von dem Gesichtspunkt bestimmt, die Reinheit des Volkstums zu wahren, so gewinnt die einzige Durchbrechung dieses Prinzips erhöhte Bedeutung. Es handelt sich um die zum Judentum übergetretenen Heiden. Sie wurden zwar nicht zu dem reinrassigen Volkskern gerechnet, wohl aber in die weitere Volksgemeinschaft aufgenommen, und hatten das Recht, mit nichtpriesterlichen Israeliten reiner Abstammung die Ehe einzugehen. Auch hier ist der Grund ein religiöser: die Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft wiegt schwerer als das Rasseprinzip.

5. Kapitel: Die Gliederung der Volksgemeinschaft.

Eine für die folgende Untersuchung grundlegend wichtige Liste, die uns Auskunft darüber gibt, nach welchen Gesichtspunkten sich die Volksgemeinschaft des Judentums der Zeit Jesu gliederte, ist uns in verschiedenen Redaktionen überliefert. Es ist daher zunächst zu fragen, welche Form der Überlieferung als die älteste zu gelten hat.

---

[1] S. 77—87.

I. Qid. IV_1	II. Tos. M^{e}gh. II_7 (223_{28})[2]	III. Hor. III_8[6]
A. 1. Priester 2. Leviten 3. (Voll-) Israeliten	1. Priester 2. Leviten 3. (Voll-) Israeliten	1. Priester 2. Leviten 3. (Voll-) Israeliten
B. 4. Illegitime Priesterkinder 5. Proselyten 6. Freigelassene Sklaven	4. Proselyten 5. Freigelassene Sklaven	4. Bastarde 5. Tempelsklaven
C. 7. Bastarde 8. Tempelsklaven 9. Vaterlose 10. Findlinge	6. Illegitime Priesterkinder[3] 7. Tempelsklaven 8. Bastarde	6. Proselyten 7. Freigelassene Sklaven
	9. Kastraten[4] 10. Ṭumṭōm[5] 11. Zwitter	

Die drei Formen der Liste, die der Leser genau zu vergleichen gebeten wird, stimmen nur im Anfang (1—3), der die Israeliten legitimer Abstammung nennt, überein; im folgenden scheinen sie völlig zu divergieren. In Wahrheit geht die Übereinstimmung sehr weit. Sie betrifft vor allem die Dreiteilung der Gesellschaft nach der Abstammung, die allen drei Formen der Liste zugrunde liegt.

Qid. IV_1 heißt es nämlich in unmittelbarem Anschluß an die erste Liste:

---

[2] Text der Erfurter Handschrift (jetzt Berlin, Staatsbibliothek Ms. or. 2° 1220); Par. Tos. B^{e}r. V_{14} (12_{14}ff.) und Tos. R. H. IV_1 (212_6ff). Die drei Texte, besonders deutlich Tos. M^{e}gh. und Tos. R. H., teilen die Liste in vier Teile (1—3. 4—5. 6—8. 9—11). Diese Einteilung tritt bei Tos. R. H. in der Ausgabe von M. S. Zuckermandel, Pasewalk 1880, 212_6 deshalb nicht deutlich hervor, weil gegen alle Textzeugen (M. S. Erfurt und Wien, Alfasi) vor „Israeliten" das „und" weggelassen ist, das die erste Gruppe abteilt. — Zwei weitere Parallelen finden sich Tos. M^{e}n. $X_{13.17}$ ($528_{7f. 14f.}$), nur fehlt hier der Ṭumṭōm und der Zwitter am Schluß. Auch an diesen beiden Stellen ist die Vierteilung der Liste deutlich.

[3] Das Wort ḫ^{a}lālîm fehlt Tos. R. H. IV_1 in der Erfurter Handschrift, wird jedoch von der Wiener Handschrift und Alfasi gelesen.

[4] Es werden vier Arten von Kastraten aufgeführt.

[5] Ein Mensch, dessen Geschlechtsteile überwachsen sind.

[6] Par. Tos. Hor. II_{10} (476_{30}) u. ö.

„Priester, Leviten und (Voll-)Israeliten dürfen untereinander heiraten.
Leviten, Israeliten, illegitime Priesterkinder, Proselyten und freigelassene Sklaven dürfen untereinander heiraten.
Proselyten, freigelassene Sklaven, Bastarde, Tempelsklaven, Vaterlose[7] und Findlinge[7] dürfen untereinander heiraten."

Diese Angabe teilt die Gesellschaft in drei Gruppen, nämlich: A) die Familien legitimer Abstammung = Priester, Leviten und Vollisraeliten; nur diesen Familien stand das Recht zu, sich mit Priestern zu verschwägern. Es folgen B) Familien illegitimer Abstammung, jedoch nur mit leichtem Makel behaftet; diese Familien waren berechtigt, sich zwar nicht mit Priestern, aber doch mit Leviten und legitimen Israeliten zu verschwägern. Endlich folgen C) die Familien illegitimer Abstammung, die mit schwerem Makel behaftet waren und die sich mit legitimen Familien keinesfalls verschwägern durften, widrigenfalls die Ehe als illegitim, d. h. als Konkubinat[8] galt.

Diese Dreiteilung liegt allen drei Gestalten der Liste zugrunde; nur sind in Liste III die Gruppen B und C vertauscht. Diese Liste urteilt also sehr ungünstig über die Proselyten und freigelassenen Sklaven und stellt sie — um ihrer heidnischen Abstammung willen — gesellschaftlich unter die israelitischen Bastarde. Es könnte hier alte Überlieferung vorliegen. Die Exulantenliste Esra 2_{2-63} || Neh. 7_{7-65} bietet nämlich folgende Reihenfolge:

A) Familien reiner Abstammung: Laien:	Esra 2_{2-35}	Neh. 7_{7-38}
Priester:	Esra 2_{36-39}	Neh. 7_{39-42}
Leviten:	Esra 2_{40-42}	Neh. 7_{43-45}
B) Tempelhörige:	Esra 2_{43-54}	Neh. 7_{46-56}
Königssklaven:	Esra 2_{55-58}	Neh. 7_{57-60}
Anhang: Israeliten und Priester ohne Stammbaum:	Esra 2_{59-63}	Neh. 7_{61-65}

Es wäre möglich, daß die Liste III unmittelbar aus diesem oder einem ähnlichen alten Schema durch Zufügung von Proselyten und freigelassenen Sklaven hervorgewachsen wäre. Aber wahrscheinlicher erscheint mir eine andere Erwägung. Mit dem Wachstum der christlichen Gemeinden hat sich die Stellung des Judentums zur Mission und zu den Proselyten im ungünstigen Sinne gewandelt. Seit der Zerstörung Jerusalems verschärft sich die Beurteilung der Proselyten, besonders aber seit — etwa mit dem Barkochbakriege — die rege Missions-

[7] R. ʾÄlīʿäzär (um 90) vertritt bezüglich der Vaterlosen und Findlinge eine abweichende Ansicht und verbietet ihnen wegen der Unsicherheit, die über ihre Abstammung besteht, die Verbindung mit Bastarden und die Verbindung untereinander (Qid. IV_3).

[8] b. Keth. 3a und dazu Bill. III 343b.

tätigkeit des Judentums, wie das Neue Testament sie widerspiegelt[9], aufhört. Ein analoger Wandel in der Beurteilung der Heiden, der schon in vorchristlicher Zeit einsetzt, läßt sich in der fortgesetzten Verschärfung der religionsgesetzlichen Vorschriften über die levitische Unreinheit der Heiden mit Sicherheit feststellen. Diese späten Verhältnisse dürfte die Liste III widerspiegeln, wenn sie, das Schema der Listen I und II umgestaltend, den Bastard über den Proselyten stellt[10].

Die Unterschiede zwischen Liste I und II sind demgegenüber von untergeordneter Natur. Wenn man von belanglosen Einzelheiten[11] absieht, beschränken sie sich auf die verschiedene Bewertung der illegitimen Priesterkinder: während die Liste I das illegitime Priesterkind (4) über den Proselyten (5) und den freigelassenen heidnischen Sklaven (6) stellt, wird in Liste II der illegitime Priesterabkömmling unter die zum Judentum übergetretenen Heiden und neben den verachteten Bastard gestellt. Es kann kaum fraglich sein, wie sich dieser Unterschied erklärt. Wir sahen früher[12], daß in der Bewertung der illegitimen Priesterkinder eine tiefgreifende Differenz zwischen Priestern und Schriftgelehrten bestand, weil die Priester eine unbeirrt rigorose Stellung zur Sicherung der Blutsreinheit ihres Standes einnahmen; daher legt sich die Vermutung nahe, daß die Liste I, die den illegitimen Priesterkindern gegenüber günstiger gesinnt ist, in Schriftgelehrtenkreisen, die Liste II dagegen, die sie strenger beurteilt, in Priesterkreisen redigiert worden ist. Abgesehen von der verschiedenen Beurteilung der illegitimen Priesternachkommen stimmen die Listen I und II in der Schichtung der Volksgemeinschaft nach der Abstammung völlig miteinander überein. Wir haben in ihnen gute, alte Überlieferung zu sehen; eine Nachricht behauptet sogar, die Zehnereinteilung, wie sie in der Liste I vorliegt, gehe auf Hillēl zurück[13].

Damit ist der Gang unserer Darstellung gegeben. Sie hat zunächst den legitimen Volkskern zu schildern (Kap. 6), wobei jedoch nicht übersehen werden darf, daß neben der Abstammung noch andere Faktoren die gesellschaftliche Stellung bestimmten (Kap. 7). Sodann ist von den Volksteilen mit leichtem und schwerem Makel der Abstammung

---

[9] Mth. 23 $_{15}$, ferner vor allem die Angaben der Apostelgeschichte über Proselyten und Halbproselyten in der Diaspora. Vgl. Georg Rosen, Friedr. Rosen und Georg Bertram, Juden und Phönizier, Tübingen 1929.

[10] Ebenso urteilt L. Ginzberg, MGWJ. 56 (1912), S. 667f.

[11] Daß Liste I den Bastard über den nāthīn (Tempelsklave) stellt, während Liste II die Reihenfolge umkehrt, ist deshalb belanglos, weil der Tempelsklave zur Zeit Jesu eine rein theoretische Größe war (s. u.). Und daß Liste I zuletzt Vaterlose und Findlinge nennt, während Liste II noch eine vierte Gruppe (Kastraten usw.) nennt, fällt praktisch nicht ins Gewicht.

[12] S. 84—87. [13] b. J^{e}bh. 37a; b. Qid. 75a.

zu handeln (Kap. 8). Endlich sind, als Zwischenglieder zwischen Juden und Heiden, die heidnischen Sklaven (Kap. 9) und die Samaritaner (Kap. 10) darzustellen. Ein abschließendes Kapitel soll anhangsweise die gesellschaftliche Stellung der Frau behandeln (Kap. 11).

6. Kapitel: Die Israeliten reiner Abstammung.

1. Die Legitimität der Abstammung[1].

Zusammen mit dem Klerus (Priestern und Leviten) bildeten die Israeliten reiner Abstammung das reine Israel.

Schon die Tatsache, daß von dem Nachweis der legitimen Abstammung die Ausübung wichtigster bürgerlicher Rechte abhing, sichert den Schluß, daß nicht nur, wie wir sahen, jeder zum Amt zugelassene Priester ausnahmslos über seine Genealogie im Bilde war[2], sondern daß auch der einfache Israelit seine nächsten Vorfahren kannte und angeben konnte, von welchem der zwölf Stämme er sich herleitete. War doch, seit nach der Rückkehr aus dem Exil die reinen Familien sich von denjenigen absonderten, die sich mit Heiden vermischt hatten[3], der Nachweis der legitimen Abstammung geradezu zur Grundlage der wiederhergestellten Volksgemeinschaft geworden. Die reinrassigen Familien, nur sie, stellten das wahre Israel dar. Die genealogischen Angaben der biblischen Bücher, Esra und Nehemia, insbesondere die ausführlichen Stammbäume der zwölf Stämme I Chr. 1—9, spiegeln das genealogische Interesse der nachexilischen Zeit wider; sie haben die Grundlage für die Aufstellung von Stammbäumen in der Folgezeit gebildet. Dieses Interesse kommt auch darin zum Ausdruck, daß man in nachexilischer Zeit dazu übergeht, die Namen der zwölf Stammesväter als Eigennamen zu verwenden[4] und somit schon im Namen die Stammeszugehörigkeit auszudrücken. Was die Zeit Jesu anlangt, so sahen wir bereits[5], daß bestimmte Familien des Laienadels das Privileg der Holzlieferung für den Tempel an festgesetzten Tagen besaßen[6]: damit ist die Wahrung der genealogischen

---

[1] Billerbeck I, 1—6; IV 792ff.; A. Buechler, Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70 in: Festschrift für A. Schwarz, herausg. von S. Krauß, Berlin-Wien 1917, S. 133—162; L. Freund, Über Genealogien und Familienreinheit in biblischer und talmudischer Zeit, ebenda, S. 163—192; G. Kittel, Die *γενεαλογίαι* der Pastoralbriefe in: ZNW. XX_{1-2}, 1921, S. 49—69; A. Büchler, Familienreinheit und Sittlichkeit in Sepphoris im zweiten Jahrhundert, MGWJ. 78 (1934), S. 126—164; S. Klein, Kleine Beiträge zur Erklärung der Chronik dibh^{e}re ha-jamim, MGWJ. 80 (1936), S. 195—206.

[2] S. 78f. [3] Esra 9_1—10_{44}. [4] Belege s. u. S. 167f. [5] S. 93f.: Taʿ^{a}n. IV_5.

[6] Vgl. noch die genealogischen Angaben eines Mitgliedes einer dieser Familien S. 156f.

Tradition innerhalb des Laienadels gesichert. Aber auch die übrigen reinstämmigen Familien kannten zur Zeit Jesu ihre Abstammung, mußte doch — auch dies sahen wir bereits — jede Israelitin, auch die im Ausland Lebende, die sich mit einem Priester verheiraten wollte, ihren Stammbaum auf fünf Generationen vorlegen[7] und jeder Anwärter auf ein öffentliches Amt sich gleichfalls dem Nachweis der Legitimität unterziehen[8]. Diese Bestimmungen setzen voraus, daß jeder Israelit mindestens über die letzten Generationen seiner Vorfahren Kenntnis hatte[9].

Diese allgemeinen Angaben werden durch Einzelbelege bestätigt. Am zahlreichsten sind die Angaben über Zugehörigkeit zum Stamme Juda[10] und hier vor allem über Zugehörigkeit zum davidischen Geschlechte. Das ist verständlich: erst unlängst hat E. Sellin wahrscheinlich gemacht, daß auch nach dem Sturze Serubbabels die gens davidica das vornehmste Laiengeschlecht im nachexilischen Judentum geblieben ist und daß man ihr, wahrscheinlich bis in die Makkabäerzeit, das bürgerliche Oberhaupt der Gerusia entnommen hat[11]. Zudem haftete am Königsgeschlecht die messianische Hoffnung, weshalb die Überlieferung wiederholt Anlaß hat, davidische Abstammung zu erwähnen. Hier ist zunächst daran zu erinnern, daß nach dem einhelligen Zeugnis des Neuen Testaments[12] Jesus Christus Davidide war, da er nach jüdischem Familienrecht rechtlich[13] als Sohn des Davididen Joseph von Nazareth zu gelten hatte. Wenn Eusebius weiter im Anschluß an Hegesipp (um 180 p.) berichtet, die Kaiser Vespasian[14], Domitian[15] und Trajan[16] hätten die Davididen verfolgt, um niemanden vom königlichen Stamm übrig zu lassen, so geht daraus hervor, daß die Zahl derer nicht klein war, die sich zum davidischen Geschlecht

---

[7] S. 80. Qid. IV4. [8] S. 80f. Qid. IV5.

[9] Wie selbstverständlich noch heute dem Palästinenser die Kenntnis seiner Ahnenreihe ist, haben unlängst die Nachrichten Kahles über die Genealogien der im Jahre 1909 überlebenden Samaritaner — er zählte 173 — gezeigt. (Die Samaritaner im Jahre 1909 [A. H. 1327] in: Palästina-Jahrbuch XXVI, 1930, S. 89—103.)

[10] Man vgl. die S. 93 abgedruckte Liste aus Ta'an. IV5, in der sechs judäische Geschlechter für die Zeit vor 70 p. bezeugt werden.

[11] E. Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes II, Leipzig 1932, S. 82ff.; 121, besonders 168f. Sellins Nachweise werden durch die Feststellung gestützt, daß, wie wir sofort sehen werden, die Exilarchen höchstwahrscheinlich Davididen waren. Vgl. ferner G. Dalman, Die Worte Jesu I (1898 = ²1930), S. 266, der auf das pseudophilonische Breviarium Temporum verweist, das eine bis zu den Hasmonäern reichende Linie von davidischen Fürsten (duces) mitteilt. [12] S. u. S. 161 ff.

[13] Z. B. in erbrechtlicher Hinsicht.

[14] Eus., hist. eccl. III12. [15] III19-20. [16] III 323-4.

zählten. Im Talmud wird berichtet, daß R. Ḥijjā der Ältere (um 200 p.) von David abstammte[17]. Der gelehrte Exilarch Rabh Hūnā, der ebenfalls um 200 lebende Führer der babylonischen Judenschaft, war Judäer[18] und zwar möglicherweise Davidide; darauf deutet u. a. die Nachricht, er habe zur Familie R. Ḥijjās des Älteren, den wir soeben erwähnten, gehört[19]. Schließlich scheint es, daß mindestens eine Familie unter den messianischen Kronprätendenten des ersten nachchristlichen Jahrhunderts sich auf davidische Abstammung berufen hat; jedenfalls erklärt sich so am einleuchtendsten der bekannte legendarische Bericht, der die Geburt des Messiaskindes Menaḥēm bän Ḥizqijjā — es ist der im Jahre 66 hervortretende Aufstandsführer Menaḥēm[20], Sohn des Juda von Gamala, des Sohnes des Ḥizqijjā, gemeint[21] — nach der Davidsstadt Bethlehem verlegt[22]; auch die immer wiederholten Aufstände und Thronansprüche, die die Familie des Ḥizqijjā während mehr als 100 Jahren in den Vordergrund treten lassen[23], machen es sehr wahrscheinlich, daß sie sich vom Königsgeschlecht herleitete.

---

[17] b. Keth. 62b vgl. j. Taʿan. IV₂ 68a 48 Par.

[18] j. Kil. IX₄ 32b 30 Par. Das Zeugnis ist gesichert durch den Umstand, daß es von R. Jehūdhā I., dem palästinischen Patriarchen und Konkurrenten des Exilarchen, stammt, der im gleichen Zusammenhang zugesteht, daß er als Benjaminit geringerer Abkunft sei als der Exilarch. Vgl. ferner b. Sanh. 5a // b. Hor. 11b (Bar.), wo die Verheißung Gen. 49₁₀ „Nicht wird das Szepter von Juda weichen" auf die Würdestellung der Exilarchen bezogen wird: diese galten also als Judäer. Origenes hat die Tradition, daß die Exilarchen Judäer waren und Gen. 49₁₀ sich auf sie beziehe, gekannt (de princ. IV, 3).

[19] j. Kil. IX₄ 32b 57.

[20] b. j. II 17₈₋₉ § 433ff. Vgl. Sch. I 487.

[21] Vgl. meinen Aufsatz: Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und im Urchristentum, in: Deutsche Theologie II, Göttingen 1929, S. 116f.

[22] j. Ber. II₄ 5a 18 Par.

[23] 47a. wird der „Räuber" Ezechias (Ḥizqijjā) von Herodes hingerichtet, was ein scharfes Vorgehen des Synedriums gegen Herodes zur Folge hat (ant. XIV 9₂ § 159; b. j. I 10₅ § 204).
4a.: Aufstand seines Sohnes Juda, der nach der Krone strebt (ant. XVII 10₅ § 271f.; b. j. II 4₁ § 56).
6p.: Erneuter Aufstand desselben (ant. XVIII 1₁ § 1ff.; b. j. II 8₁ § 117ff.; A. G. 5₃₇). Daß es sich um denselben Juda handelt, ist mit A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, S. 82 Anm. 2, anzunehmen.
ca. 47p.: Hinrichtung der beiden Söhne des Juda, Jakobus und Simon, durch den Prokurator Tiberius Alexander (ant. XX 5₂ § 102).
66p.: Menaḥēm, der Sohn des Juda, reißt die Gewalt in Jerusalem an sich und beansprucht die Königswürde (b. j. II 17₈₋₉ § 433ff.; vgl. j. Ber. II₄ 5a 14ff.). — Ein Verwandter des Menaḥēm und Nach-

Neben Judäern werden Benjaminiten genannt. Das I Chronikbuch zählt die benjaminitischen Geschlechter seiner Zeit 7₆₋₁₁; 8; 9₇₋₉ auf. Der 172a. gesetzwidrig eingesetzte[24] und 162a. hingerichtete[25] Laienhohepriester Menelaus war Benjaminit[26], ebenso nach dem Estherbuch der Held des Buches Mardᵒkhai[27], ferner der Apostel Paulus[28] und sein Lehrer Rabbān Gamlīʾēl I.[29] Für die Zeit vor der Tempelzerstörung 70 p. ist die vornehme benjaminitische Familie Sᵉnāʾā sicher bezeugt[30].

Zurückführung der Abstammung auf einen der 10[31] bzw. 9½[32] „verlorenen" Stämme Israels begegnet begreiflicherweise nur ganz vereinzelt. Tobit wird als Abkömmling des Stammes Naphtali bezeichnet[33], Judith soll vom Stamm Simeon[34], die Prophetin Hanna, die Tochter Phanuëls, vom Stamm Asser[35] abstammen. Von einem rekhabhitischen Geschlecht (vgl. noch Neh. 3₁₄)[36] aus der Zeit vor der Tempelzerstörung war S. 93f. die Rede. Ob dagegen R. Jōsē bhän Ḥᵃlaphtā, der berühmte um 150 p. lebende Gelehrte und Lederarbeiter, wirklich Rekhabhit war[37], ist fraglich[38]; sicher irrig ist die Erwähnung eines rekhabhitischen Priesters bei Hegesipp[39], falls damit rekhabhitische Abstammung gemeint sein sollte: wir hören sonst nie[40] etwas

---

komme des Juda, ʾÄlʿāzār, hat 73p. die Verteidigung von Masada geleitet (b. j. VII 8₁ff. § 253ff. vgl. II 17₉ § 447).

[24] S. 44. [25] S. 47.

[26] II Makk. 4₂₃ vgl. mit 3₄. Dazu S. 44 Anm. 1 und 2.

[27] Esth. 2₅; LXX-Zusätze zu Esth. 1₁; ant. XI 6₂ § 198.

[28] Röm. 11₁; Phil. 3₅. Der völlig unberechtigte Zweifel gegenüber dieser Angabe des Apostels, den Kohler (Jew. Enc. XI, S. 79) äußerte, wird mit Recht von Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, Leipzig 1929, S. 112, Anm. 1 zurückgewiesen: „Paulus hat das doch nicht erfunden!"

[29] S. u. S. 158. Gamlīʾēl ist ein Vorfahr R. Jᵉhūdhās, dessen benjaminitische Abkunft feststeht.

[30] Taʿᵃn. IV₅ (s. o. S. 93); b. Taʿᵃn. 12a s. u. S. 156f. — Wertlos dagegen ist die Nachricht, die dem zur Zeit der Tempelzerstörung lebenden Jerusalemer Großkaufmann Bän Çiçīth ha-kassāth benjaminitische Herkunft zuschreibt (j. Taʿᵃn. IV₂ 68a 46 Par.), s. u. S. 155.

[31] So die übliche Zählung IV Esra 13₃₉ff. u. o.: Bill. IV, 903—906.

[32] Syr. Bar. 77₁₇ff. 78₁ff.

[33] Tob. 1₁₋₂. [34] Judith 8₁ 9₂. [35] Lk. 2₃₆.

[36] Zu Neh. 3₁₄ vgl. E. Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes II, Leipzig 1932, S. 7. [37] j. Taʿᵃn. IV₂ 68a 48 Par.

[38] Zur Kritik der von R. Lēwī (um 300p.) überlieferten Genealogien, zu denen diese Angabe gehört, vgl. Lévi, Rev. des études juives 1895, S. 209ff. („une fantaisie populaire"), sowie unten S. 155f.

[39] Eus., hist. eccl. II 23₄₋₁₈.

[40] Nicht einmal aus Jer 35₁₉ (wo Jahve den Rekhabhitern verheißt, daß es ihnen nie an Nachkommen fehlen werde, die vor ihm stehen werden) hat

davon, daß die Rekhabhiter (IIKön. $10_{15.28}$; Jer. $35_{2ff.}$; IChr. 2_{55}) in späterer Zeit als Priestergeschlecht gegolten hätten[41].

Im ganzen ist zu urteilen, daß auch die Nichtpriester Traditionen über ihre Abstammung besaßen. Daß sie ihr Geschlecht fast durchweg aus den Stämmen Juda und Benjamin herleiteten, entspricht dem Bild, das sich aus IChr. 1—9, besonders aus 9, ergibt, ferner aus dem Befund der auf S. 93 abgedruckten Liste, die der Leser nochmals zu vergleichen gebeten wird, und vor allem aus der historischen Situation: diese beiden Stämme machten zusammen mit den Priestern und Leviten den Kernbestand des nachexilischen Judentums aus. Wie umfangreich die genealogischen Überlieferungen waren, lehrt folgende Stelle: „Mar Zuṭrā († 417) sagte: Zwischen 'Āçēl (IChr. 8_{37-38}) und 'Āçēl (IChr. 9_{43-44}) lud er (Rabh † 247) ihm (Rammī bhar Jūdhā) die Last von 400 Kamelen an Schriftauslegungen auf[42]." Zwischen 'Āçēl und 'Āçēl überliefert die Chronik genealogische Listen und zwar handelt es sich neben Priestern und Leviten ausschließlich um Angaben über benjaminitische und judäische Geschlechter; damit bestätigt sich, daß die Nachrichten über die Familien dieser beiden Stämme die Masse des genealogischen Überlieferungsstoffes ausmachten.

Nach dem Gesagten wird es nicht überraschen, wenn wir nicht nur allgemein von genealogischen Überlieferungen der Laienfamilien hören, sondern neben den früher besprochenen schriftlich niedergelegten Genealogien der Priester[43] auch solche von Laien finden. Einen wichtigen Beleg für die frühere Zeit bietet der Bericht des Chronisten über die Registrierung des gesamten[44] Volkes anläßlich der Rückkehr aus dem Exil und der Wiederansiedlung der Exulanten in der Heimat[45]. Damals wurden unter Zugrundelegung älterer Urkunden[46] die Namen der Familienhäupter der einzelnen Geschlechter mit Angaben über ihre Vorfahren aufgezeichnet[47]; so entstanden Genealogien

man zu schließen gewagt, sie seien Priester gewesen; Sifre Num. 78 zu 10_{29} deutet Jer 35_{19} auf Nachkommen von an Priester verheirateten Töchtern der Rekhabhiter.

[41] Zuversichtlicher urteilt über die Geschichtlichkeit der die Rekhabhiter betreffenden Nachrichten S. Klein, MGWJ. 70 (1926), S. 413; 80 (1936), S. 200.

[42] b. Pes. 62b. [43] S. 78ff.

[44] Rothstein-Haenel, Kommentar zum ersten Buch der Chronik, Leipzig 1927, S. XXVIII, ferner S. 188 (zu IChr. 9_{1a}).

[45] Neh. 7_{6-7} || Esra 2_{1-2}; Neh. 11_{3}; Esra 8_{1}.

[46] Neh. 7_{64} || Esra 2_{62}. Die Genealogien in IChr. 1—7 knüpfen an die genealogischen Angaben der Bücher Gen., Ex., Num., Josua, I—IISam., IKön., Ruth an.

[47] Esra 8_{1-14}; vgl. Neh. 7_{6-69} || Esra 2_{1-67}. — Neh. 11_{3-24} bietet die genealogischen Nachrichten über die Familienhäupter der in Jerusalem nach dem

der Laien. Die übrigen Glieder der einzelnen Geschlechter wurden nur ihrer Anzahl nach notiert[48]; doch wurden diejenigen Familien, deren israelitische Abstammung ungewiß war[49], und diejenigen Israeliten, die Heidinnen geheiratet[50] und dadurch ihre Nachkommen mit Makel belastet hatten[51], besonders verzeichnet. Dafür, daß die so entstandenen Genealogien wenigstens teilweise fortgeführt worden sind, haben wir — neben der Analogie der sorgfältig fortgeführten Priesterstammbäume — einen Anhalt: I Chr. 3_{1-24} wird die Genealogie des davidischen Hauses in bis auf die Zeit des Chronisten fortgeführter Gestalt überliefert; auch der Stammbaum der Schēschāniten, eines Zweiges der Kālēbhgruppe, ist I Chr. 2_{34-41} vielleicht bis auf die Zeit des Chronisten fortgeführt[52].

Auch für die spätere Zeit wird uns wiederholt die Existenz schriftlicher Laienstammbäume bezeugt. Es sind hier zunächst die zwei Stammbäume Jesu zu nennen, die Mth. 1_{1-17} und Lk. 3_{23-38} überliefert werden[53]; Matthäus knüpft an I Chr. an[54]. Auch bei einem Geschlechtsregister, das Schim'ōn bän 'Azzai (um 110 p.) in Jerusalem fand[55], hat es sich nach dem Verständnis der späteren Überlieferung[56] um genealogische Angaben, die sich überwiegend auf Laienfamilien bezogen, gehandelt. Ferner ist zu nennen eine Angabe des christlichen Arztes Sextus Julius Africanus (ca. 160—240 p.), der im Anschluß an seinen Bericht über die angebliche Verbrennung der Genealogien durch Herodes (s. u.) bemerkt: „Ein paar sorgfältige Leute sind im Besitz

Exil angesiedelten Geschlechter. Die Parallelliste I Chr. 9_{1-17}, die nach 9_{1-3} den Anschein zu erwecken sucht, sie sei in der Königszeit entstanden, ist nach Neh. 11_{1-3} zu datieren.

[48] Esra 8_{3-14}; Neh. 7_{6-69} ‖ Esra 2_{1-67}.

[49] Neh. 7_{61-65} ‖ Esra 2_{59-63}.

[50] Esra 10_{18-44}.

[51] 10_{44}.

[52] Rothstein-Hänel, Kommentar zum 1. Buch der Chronik, Leipzig 1927, S. LIIf. 27f.

[53] Auf den lukanischen Stammbaum bezieht sich die gehässige Angabe b. Sanh. 106b: „Ich habe eine Chronik Bileams [über Bileam als Bezeichnung Jesu vgl. Strack: Jesus, die Häretiker und die Christen, Leipzig 1910, S. 26* Anm. 2] gesehen, in der stand: '33 Jahre war Bileam, der Lahme, alt, als ihn Pin^{e}ḥās Lisṭā'ā [Pontius Pilatus] tötete'." Die Angabe wird auf Lk. 3_{23} zurückgehen.

[54] Mth. 1_{2-6a}: I Chr. 2_{1-15}; 1_{6b-12}: I Chr. 3_{5-19}. Wenn Mth. 1_{12} Schealtiel als Vater Serubbabels genannt wird (hebr. I Chr. 3_{19}: Pedaja), so wird sich das aus Benutzung der LXX erklären, die I Chr. 3_{19} A B *Σαλαθιηλ* (Lukian-Rezension *Φαδαιας*) lesen. (Die Existenz einer semitischen Urgestalt des Mth.-Stammbaums (s. S. 165 Anm. 153) ist mit dieser Feststellung nicht ausgeschlossen, da der Übersetzer LXX I Chron. herangezogen haben kann.)

[55] J^{e}bh. IV_{13}: „Es sprach Schim'ōn bän 'Azzai: ‚Ich fand eine Rolle mit Geschlechtsregistern (m^{e}gillath jūḥāsin) in Jerusalem, in der aufgezeichnet war: N. N. ist Bastard von einer verheirateten Frau'."

[56] j. Ta'^{a}n. IV_2 68a 54ff., s. u. S. 155.

von privaten Genealogien — teils rekonstruierten sie sie aus dem Gedächtnis, teils gewannen sie sie aus (erhaltenen) Duplikaten — und rühmen sich, weil die Erinnerung an ihre makellose Abstammung erhalten sei[57]." Einen weiteren Beleg bietet endlich der folgende Bericht: „Rabbī (Jehūdhā I., um 200 p.) war (mit Heiratsplänen) für seinen Sohn beschäftigt bei R. Ḥijjā (dem Älteren); als er kam, um den Ehevertrag aufzusetzen, starb das Mädchen. Da sprach Rabbī: 'Gott behüte! Sollte ein Makel vorliegen (und Gott deshalb die Heirat verhindert haben)?' Sie setzten sich hin und untersuchten die Familien (mit dem Ergebnis): Rabbī stammte von Schephaṭjā bhān 'Ābhīṭal (II Sam. 3_4: Sohn Davids) ab und R. Ḥijjā von Schimʿī (so! II Sam. 13_3: Schimʿā), dem Bruder Davids[58]."

Ist die Existenz von schriftlichen Laienstammbäumen gesichert, so ist schließlich noch eine Angabe zu prüfen, die behauptet, es habe öffentlich geführte Laienstammbäume gegeben. S. J. Africanus behauptet nämlich in seinem von Eusebius überlieferten[58a] Briefe an Aristides[59] folgendes: „Es waren bis dahin (auf die Zeit des Herodes) in den Archiven verzeichnet (erstens) die hebräischen Geschlechter und (zweitens) die Geschlechter derer, die ihre Abstammung auf Proselyten wie[60] Achior den Ammoniter und Ruth die Moabitin und die zugleich (mit den Juden) aus Ägypten ausgezogenen Mischlinge[61] zurückführten. Herodes, der kein israelitisches Blut in den Adern hatte, ließ, angetrieben durch das Bewußtsein seiner niedrigen Abstammung, die Urkunden über die Geschlechter verbrennen in der Meinung, er werde als von edler Abstammung erscheinen, wenn kein anderer die Möglichkeit hätte, aus öffentlichen Urkunden nachzuweisen, daß er von den Patriarchen oder (Proselyten und)[62] den sogenannten Geiōrai[63] (den Mischlingen)[62] abstamme." Verdient dieser Bericht Vertrauen? Ein Verbrennen der Stammbäume durch Herodes ist uns noch in der syrischen Schatzhöhle, deren Grundstock um 350 entstanden ist, be-

[57] S. J. Africanus im Brief an Aristides herausg. von W. Reichardt, Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes (= Texte und Untersuchungen her. von Harnack und Schmidt 34_3), Leipzig 1909, S. $61_{17ff.}$

[58] b. Keth. 62b, s. u. S. 159.

[58a] h. e. I 7_{13}.

[59] Herausgegeben von W. Reichardt, T. U. 34,3 Leipzig 1909, S. 61.

[60] Statt ὡς 'Αχιώρ lesen TERMD: ἕως 'Αχιώρ = bis auf Achior.

[61] Zu ἐπίμικτοι vgl. LXX Ex. 12_{38}; Num. 11_4.

[62] προσηλύτους τε und τοὺς ἐπιμίκτους ist mit E. Schwartz und W. Reichardt als Einschub zu betrachten, der schon Eusebius vorlag. Er wurde veranlaßt durch das Fremdwort Geiōrai, das eine erste Hand richtig als Proselyten, eine zweite Hand irrig als Mischlinge erklärt.

[63] = aram. gijjōrā = Proselyt und zwar Vollproselyt, vgl. LXX Ex. 12_{19}; Jes. 14_1; γιώρας.

zeugt[64]; aber die Schatzhöhle ist von S. J. Africanus abhängig[65]. Kein Beleg ist b. Pes. 62b: „Es sprach Rammī bhar Rabh Jūdhā im Namen Rabhs († 247 p.): Seit das Buch der Geschlechtsregister verborgen wurde, erschlaffte die Kraft der Weisen und ihr Augenlicht stumpfte ab.“[66] Denn der Zusammenhang der Stelle sowohl nach vorwärts wie nach rückwärts zeigt, daß Raschi[67] im Recht ist, wenn er (zu b. Pes. 62b) unter dem „Buch der Geschlechtsregister“ die biblischen Chronikbücher versteht[68]. Dann aber redet die Stelle von dem Zeitpunkt, an dem die traditionelle Auslegung[69] des I Chronikbuches dem esoterischen Stoff[70] — nighnaz ist terminus technicus für die Entfernung von Stoffen aus der öffentlich gelehrten Tradition — zugerechnet wurde[71], und sie beklagt die Verwirrung der genealogischen Traditionen, die die Folge dieser Maßnahme war.

So steht also die Notiz des S. J. Africanus über die Verbrennung der Stammbäume isoliert da. Nun wird man gewiß dem Schweigen

---

[64] C. Bezold, Die syrische Schatzhöhle ... übersetzt, Leipzig 1883. S. 53 werden von der „Schatzhöhle“ drei Brände der Stammbäume unterschieden: 1. zur Zeit des Antiochus (IV. Epiphanes); 2. Lücke im Text; nach dem äthiopischen Adambuch (Das christliche Adambuch des Morgenlandes aus dem Äthiopischen ... übersetzt von A. Dillmann, Göttingen 1853, S. 133) ist vielleicht zu ergänzen: bei der Zerstörung Jerusalems (?); 3. „in den Tagen des Herodes, als Jerusalem zerstört wurde“.

[65] A. Götze, Die Schatzhöhle. Überlieferung und Quellen (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1922, 4. Abhandlung) Heidelberg 1922, wies S. 80—85. 91 nach, daß die Chronologie der „Schatzhöhle“ auf derjenigen des S. J. Africanus beruht.

[66] Einen Zusammenhang zwischen b. Pes. 62b und der Notiz des S. J. Africanus bejahen: Sachs, Beiträge zur Sprache und Altertumsforschung II, Berlin 1854, S. 155ff.; Rosental in: MGWJ. XXX 1881, S. 118ff.; Krauß, Talmudische Archäologie, Leipzig 1910—1912, II S. 434 Anm. 91; G. Kittel in: ZNW. XX, 1921, S. 52.

[67] Er deutet unsere Stelle auf mündliche Auslegungen der Chronik.

[68] Den Zusammenhang zwischen b. Pes. 62b und der Africanus-Notiz bestreitet L. Freund, Über Genealogien und Familienreinheit in: Festschrift für A. Schwarz, Berlin-Wien 1917, S. 173₃. 187ff. Freund deutet jedoch ebenso wie L. Ginzberg, MGWJ. 56 (1912), S. 665 Anm. 4 und L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud II, Berlin 1930, S. 496 Anm. 72 die Angaben in b. Pes. 62b auf profane Genealogien. Richtig deuten auf die Chronikbücher: Strack, Einleitung in Talmud und Midraš[5], München 1921, S. 12 und Billerbeck I, S. 6.

[69] Vgl. die vorletzte Anm. [70] S. o. S. 109.

[71] Daß die Auslegung des „Buches der Geschlechtsregister“ zum esoterischen Stoff der Schriftgelehrten gehörte, wird ausdrücklich b. Pes. 62b berichtet: R. Jōḥānān († 279p.) weigert sich, den R. Simlai (um 260p.) über das „Buch der Geschlechtsregister“ zu belehren.

des Josephus kein übermäßiges Gewicht beimessen dürfen. Daß er nichts von einer Verbrennung der Stammbäume durch Herodes berichtet, könnte sich daraus erklären, daß er in seiner Herodes-Geschichte weithin dem Hofhistoriographen und Lobredner des Herodes, Nikolaos von Damaskus, folgt. Zuzutrauen wäre dem Herodes eine solche Handlung durchaus: wir wissen sicher, daß er seine Herkunft zu vertuschen gesucht hat[72]; außerdem könnte er gehofft haben, die am davidischen Geschlechte hängende, seine Herrschaft ständig bedrohende messianische Hoffnung durch Vernichtung der genealogischen Urkunden einzudämmen. Ist hier jedoch über eine Möglichkeit nicht hinauszukommen, so führt eine andere Beobachtung weiter. Africanus sagt, daß in den Archiven erstens die hebräischen Geschlechter, zweitens die Proselyten aufgezeichnet gewesen seien. Damit stimmt überein die Vorschrift der Damaskusschrift, daß alle Glieder der Gemeinde des Neuen Bundes in folgender Weise registriert werden sollten: „Und sie sollen namentlich aufgeschrieben werden, einer nach dem anderen, zuerst die Priester, dann die Leviten, an dritter Stelle die Israeliten und an vierter der Proselyt[73]." Auch hier haben wir also eine Aufzeichnung erstens der israelitischen Geschlechter und zweitens der Proselyten. Da anzunehmen ist, daß die Damaskusgemeinde bei dieser Registrierung an Vorbilder anknüpft, verbietet es sich, die Notiz des S. J. Africanus, daß es in den Archiven (nach Rufin hätte es sich um die Geheimarchive des Tempels gehandelt)[74] genealogische Aufzeichnungen der von ihm geschilderten Art gegeben habe, in Bausch und Bogen in das Gebiet der Fabel zu verweisen. Nur darf man seine Angabe nicht so deuten, als habe es sich um eine vollständige Registrierung der Bevölkerung gehandelt[75]. Vielmehr dürfte eher an genealogische Traditionen verzeichnende Schriften zu denken sein; die Erwähnung der aus Ägypten mit den Juden ausgezogenen Mischlinge, der Moabitin Ruth und des aus dem Judithbuche bekannten Ammoniters Achior läßt erkennen, daß ihr Inhalt stark legendär gefärbt gewesen sein muß.

In diesen Zusammenhang gehört schließlich noch eine Angabe des Josephus, deren Gewicht leider durch die Unsicherheit über die Lesung des entscheidenden Wortes gemindert wird. Josephus spricht in

---

[72] Ant. XIV 1_3 § 9. [73] Dam. 14_{4-6}.

[74] Rufinus, lateinische Übersetzung zu Eusebius' Kirchengeschichte ed. Th. Mommsen I (= Griech. chr. Schriftsteller Bd. 9_1), Leipzig 1903, I 7_{13}, S. 61 $_{3-4}$ bemerkt zu der Nachricht des S. J. Africanus: Quod per idem tempus omnes Hebraeorum generationes descriptae in archivis templi secretioribus habebantur.

[75] Bei dem im Protevangelium Jacobi 1_3 erwähnten „Zwölfstämmeregister" ist keineswegs an eine solche, sondern höchstwahrscheinlich an I Chr. 1—9 gedacht.

seiner Schrift gegen Apion I, 6 von der Sorgfalt, mit der man in seinem Volke von jeher die öffentlichen Urkunden verwaltet habe und fährt dann fort (I, 7 § 30): „Denn man übertrug nicht allein von Anfang an diese Pflicht (die Urkunden zu verwalten) den tüchtigsten und im Dienste Gottes eifrigsten Männern, sondern trug auch Vorsorge, daß das Geschlecht der Priester unvermischt und rein erhalten bliebe. (§ 31) Wer nämlich am Priestertum Anteil hat, darf nur mit einer Frau des eigenen Volkes Kinder zeugen und nicht auf Besitz und andere Vorzüge sehen; vielmehr muß er das Geschlecht (der Braut) nachprüfen, indem er aus den Archiven (so dürfte zu lesen sein)[76] die Geschlechtsfolge feststellt und viele Zeugen beibringt[77]." Josephus behauptet also, wenn die Lesung *ἐκ τῶν αρχείων* richtig ist, daß die Laienfamilien seiner Zeit in den Archiven Unterlagen fanden, die es gestatteten, ihre Abstammung authentisch nachzuprüfen. Auch dieser Angabe wird man Glauben schenken dürfen, wenn man sich vor der falschen Vorstellung hütet, daß Josephus von schematischen Registrierungen des ganzen Volkes rede. Er wird vielmehr an die im Tempelarchiv befindlichen Priestergenealogien[78] (die auch Angaben über die Frauen der Priester[79], die zum Teil aus Laienfamilien stammten, enthielten) denken, ferner an Schuldurkunden und andere in Archiven aufbewahrte Dokumente[80], deren genealogische Angaben den Laienfamilien bei der Feststellung ihrer Ahnen als Unterlage dienen konnten.

Sind somit mündliche und schriftliche genealogische Traditionen privater und öffentlicher Natur für die Laienfamilien einwandfrei gesichert, so erhebt sich die Frage: Welches ist ihr geschichtlicher Wert?

2. Der Geschichtswert der Laienstammbäume mit besonderer Berücksichtigung von Mth. 1_{1-17} und Lk. 3_{23-38}.

Daß die Genealogien der Priestergeschlechter mindestens für ein bis zwei Jahrhunderte rückwärts im allgemeinen[81] zuverlässig waren, ist angesichts der streng gewahrten Erblichkeit der Priesterwürde, der sorgfältigen Prüfung der Stammbäume vor Erteilung der Priesterweihe sowie angesichts der Einteilung der Priesterschaft in

---

[76] Statt *ἐκ τῶν ἀρχαίων* („von den alten Geschlechtern her"?) schlug Gutschmid (Kleine Schriften IV, Leipzig 1893) vor zu lesen *ἐκ τῶν ἀρχείων* („aus den Archiven"). Diese Konjektur, die sich sachlich außerordentlich empfiehlt, ist um so unbedenklicher, als der Text unserer Stelle auf einem einzigen Manuskript (cod. Laurentianus, saec. XI) beruht. Sie ist daher mit Recht von dem neuesten Herausgeber (Th. Reinach, Flavius Josèphe, Contre Apion, Paris 1930) in den Text aufgenommen worden.

[77] Die Fortsetzung des Zitates s. o. S. 80. [78] S. S. 78 ff.

[79] II Chr. 31_{18}; Jos., vita 1 § 4. [80] B. J. II 17_{6} § 427.

[81] Mit Unstimmigkeiten wie den S. 78 Anm. 5 erwähnten ist zu rechnen.

Priesterstämme und Priestergeschlechter[82] nicht zu bezweifeln. Ebenso steht fest, daß die Priester die Familienreinheit ihrer Frauen vor der Eheschließung untersuchten, zumal wenn diese nichtpriesterlichen Geschlechtes waren, vgl. die Abschnitte über die legitime und illegitime priesterliche Aristokratie (S. 40—59) und über die Erblichkeit der Priesterwürde (S. 77—87). Mit alledem ist schon gesagt, daß es völlig ausgeschlossen ist, daß die genealogischen Überlieferungen der Laienfamilien, deren Existenz wir S. 145 ff. festgestellt haben, einfach aus der Luft gegriffen waren.

I.

Nun ist richtig, daß gelegentlich in einer angeblich genealogischen Tradition völlig wertlose Wortspielerei, die aus volksetymologischer Namensdeutung genealogische Schlüsse zieht, zu Worte kommt. Es handelt sich um folgende Stelle[83]: „Es sagte R. Lēwī (um 300 p.): Man fand ein Geschlechtsregister in Jerusalem, in dem verzeichnet war:

1. Hillēl (um 20 a.) stammt von David ab;
2. Bän [die Familie] Jāçāph [Jaç'ā] von 'Āsāph;
3. Bän [die Familie] Çīçīth ha- kassāth (um 70 p.) von 'Abhnēr;
4. Bän [die Familie] Qōbhēsīn [Kobhšīn] von 'Aḥ'ābh;
5. Bän [die Familie] Kalbā Schābhūa' (um 70 p.) von Kālēbh;
6. R. [die Familie] Jannai (um 225 p.) von 'Ēlī;
7. Bän[84] [die Familie] J^ehūdh [Jēhū] aus Sepphoris;
8. R. Ḥijjā Rabbā (um 200 p.) von Sch^ephaṭjā bhän 'Abhīṭal (II Sam. 3_4);
9. R. Jōsē bhar R. Ḥ^alaphtā (um 150 p.) von Jonādhābh bän Rēkhābh' (II Kg. 10_{15});
10. R. N^eḥämjā (um 150 p.) von N^eḥämjā, dem Tiršāthā (Neh. 8_9)."

Zur Charakterisierung dieser Liste genügt eine doppelte Bemerkung. 1. Sie soll angeblich in Jerusalem gefunden worden sein, wo sie — R. Jannai (6) wirkte um 225 p. — im 3. Jahrhundert entstanden sein müßte; seit der Verwandlung Jerusalems in eine römische Kolonie, Aelia Capitolina, nach Beendigung des Barkochbakrieges war aber den Juden das Betreten der Heiligen Stadt bei Todesstrafe verboten[85]. Nur am 9. 'Ābh, dem Jahrestage der Zerstörung Jerusalems, durften sie die Stadt betreten, um ihre Klage an heiliger Stätte auszuüben[86].

---

[82] S. S. 60 f.

[83] j. Ta'an. IV_2 68a 45 ff. ‖ Gen. R. 98_{13} zu Gen. 49_{10} (211 b 12 ff.). Die ältere Tradition liegt j. Ta'an. vor, weil nur hier das Wortspiel Jāçāph-'Āsāph erhalten ist. Bedeutende Abweichungen der Parallel-Überlieferung in Gen. R. sind in eckige Klammern gesetzt; die Reihenfolge ist in Gen. R. abweichend.

[84] So ist statt min zu lesen.

[85] Mein: Golgotha, Leipzig 1926, S. 19 f.

[86] Origenes, In Josuam homil. XVIII_1; Pilger von Bordeaux (Geyer,

2. Die genealogischen Angaben unter 2 und 5 entstammen einem Wortspiel; die Angabe unter 10 ist aus der Namensgleichheit gefolgert; die Angabe unter 1 wird sich sofort[87] als Geschichtsfälschung erweisen. Das heißt: das angeblich in Jerusalem gefundene Geschlechtsregister ist ein um 250 p. in Sepphoris[88] entstandenes Phantasieprodukt[89]; auch die ersten fünf Glieder sind unmöglich[90] für eine vor 70 p. in Jerusalem gefundene und später ergänzte Liste zu retten[91]. Begreiflicherweise boten die genealogischen Angaben des Alten Testamentes ein weites Feld für ähnliche genealogische Folgerungen aus Wortspielen und Wortdeutungen[92].

Über den Unwert sämtlicher genealogischer Überlieferungen ist mit dieser Feststellung noch nicht entschieden; sie bedeutet jedoch eine Mahnung zu Vorsicht und kritischer Prüfung der Überlieferungen. Beispielsweise wird man die genealogischen Angaben in Tob. 1_1; Jud. 8_1; Esth. 2_5 mit Vorsicht aufnehmen müssen: sie scheinen zum Stil dieser historischen Romane zu gehören.

II.

Wir besitzen Material, das uns gestattet, die talmudischen genealogischen Angaben über Laienfamilien in zwei Fällen kritisch zu prüfen. Der erste Fall betrifft den in Jerusalem vor der Zerstörung wirkenden Schriftgelehrten R. 'Ălʿāzār b. Çādhōq[93]. Dieser Mann versichert, er stamme von den Söhnen Senā'ābh (so! Esr. 2_{35}; Neh. 3_3 7_{38}; Taʿan. IV, 5: Senā'ā) vom Stamme Benjamin ab, einer der bei der Holzdarbringung bevorrechteten Familien (s. o. S. 93), und er schildert, wie einst der festlich begangene Holzablieferungstag dieser vornehmen Familie, der 10. 'Ābh[94], mit dem Erinnerungstage an die Zerstörung Jerusalems, dem 9. 'Ābh, kollidierte, als man den letzteren

Itinera Hierosolymitana = CSE. 38, Leipzig 1898, S. 22); Hieronymus, In Zeph. 1_{15}ff.; Schürer I 703f.; mein: Golgotha S. 20_{13}. [87] S. S. 157ff.

[88] Nachweis von A. Buechler, Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels, Wien 1895, S. 43.

[89] Lévi, Revue des études juives 1895, S. 209ff.

[90] Die davidische Abstammung der Hilleliten wird erst im dritten Jahrhundert behauptet, s. S. 159.

[91] Gegen Büchler, Die Priester und der Kultus, S. 42.

[92] Belege bietet G. Kittel in: ZNW. XX, 1921, S. 59—67. Vgl. noch b. Pes. 4a.

[93] Zur Zeitrechnung s. Jerusalem zur Zeit Jesu, II A, S. 60f. Er war zur Zeit Agrippas I. (41—44 p.) noch ein kleiner Junge, zur Zeit der Hungersnot unter Claudius (47—49 p., vgl. meinen Aufsatz: Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie in ZNW. XXVII, 1928, 98—103) war er schon Schüler des R. Jōḥānān, des Ḥauraniters. Er ist also Ende der 30er Jahre geboren. [94] Taʿan. IV_5.

einmal auf den 10. ʾĀbh verschob. Der 9. ʾĀbh fiel nämlich in dem betreffenden Jahre auf einen Sabbath und man wollte es vermeiden, einen Sabbath zum Trauertag über Jerusalem zu machen[95]. Man sieht, es sind so konkrete Angaben, daß an der Abstammung des R. ʾĔlʿāzār b. Çādhōq von der vornehmen benjaminitischen Familie nicht zu zweifeln ist. Dem steht nun aber gegenüber die Angabe seines Vaters, R. Çādhōq, er sei hochpriesterlicher Abkunft[96] und zwar als Çadhoqite legitimer[97] hochpriesterlicher Abkunft. Man könnte geneigt sein, die letztere Angabe für einen wertlosen, aus dem Namen gefolgerten genealogischen Schluß zu halten. Aber das geht nicht an: ein glaubwürdiger, reich bezeugter[98] Bericht schildert uns, wie R. Çādhōq einmal anläßlich eines Totschlages im Tempel von den Stufen der Tempelvorhalle ein ernstes Bußwort zu den Priestern und dem Volke redete. Kein Laie durfte diese Stelle betreten; R. Çādhōq war also sicher Priester. Da beide Angaben über die Abstammung des ʾĔlʿāzār völlig authentisches Material enthalten, dürften die Tosafisten[99] das Richtige erkannt haben mit dem Schluß, daß ʾĔlʿāzār b. Çādhōq mütterlicherseits benjaminitischen Geschlechtes war. Dieser Schluß ist um so einleuchtender, als ʾĔlʿāzār seine benjaminitische Abstammung nicht im Zusammenhang mit einer genealogischen Aussage, sondern absichtslos gelegentlich einer Mitteilung über die Feier des 10. ʾĀbh erwähnt. Ein Anlaß zur Kritik der Angaben über seine Abstammung liegt also nicht vor.

Der zweite Fall betrifft die Abstammung R. Jehūdhās I. (135 bis nach 200), des palästinischen Patriarchen und Nachkommen Hillēls[100]. Über seine Abstammung liegen widerspruchsvolle Angaben vor[101]: A) Er stamme väterlicherseits vom Stamme Benjamin, nur mütterlicherseits vom Stamme Juda ab[102]. B) Er stamme vom Stamme

[95] b. Taʿan. 12a ‖ b. ʿEr. 41a ‖ j. Taʿan. IV$_6$ 68b$_{44}$ ‖ j. Megh. I$_6$ 70c$_{13}$. Vgl. dazu J. N. Epstein, Die Zeiten des Holzopfers, MGWJ. 78 (1934), 97—103, der der Stelle entnimmt, daß sie (im Widerspruch zu Taʿan. IV$_5$) den 9. ʾĀbh als Holzlieferungstag der Familie Senāʾā betrachte.

[96] ARN Rez. A cp. 16 (Schechter 63a 25). [97] S. o. S. 54 Anm. 2.

[98] Tos. Joma I$_{12}$ (181) ‖ Tos. Schebhuʿ. I$_4$ (446) ‖ Sifre Num. § 161 zu 35$_{34}$ (28c 111$_{18}$) ‖ j. Joma II$_2$ 39d$_{13}$ (Bar.) ‖ b. Joma 23a (Bar.).

[99] Tōsāfōth zu ʿEr. 41a; so auch Bill. I 5; V. Aptowitzer in: Hebrew Union College Annual IV (1927), S. 238; S. Klein in: MGWJ. 77 (1933), S. 192.

[100] Die Abstammung des Hauses Gamlīʾēl von Hillēl ist nicht über jeden Zweifel erhaben, aber überwiegend wahrscheinlich.

[101] Die im Folgenden (Anm. 102—105) zitierten Stellen findet man übersetzt bei Billerbeck I 4—5.

[102] j. Kil. IX$_4$ 32b$_{30}$ ‖ j. Keth. XII$_3$ 35a$_{37}$ ‖ Gen. R. 33$_3$ zu Gen. 8$_1$ (66a$_{18f.}$). Kritische Textausgabe bei Dalman, Aramäische Dialektproben², Leipzig 1927, S. 27f.

Juda[103] ab und zwar von David[104]. C) Eine weitere Überlieferung fügt hinzu, er stamme von Scheptaṭjā ab, dem Sohne Davids und der Abhīṭal (2. Sam. 3₄)[105]. Hier liegt ein vollendeter Widerspruch vor. In Wahrheit liegt der Fall völlig klar. A) Jehūdhā I. selbst sagt aus, der babylonische Exilarch, Rabh Hūnā, sei vornehmerer Abstammung[106] als er, da er selbst Benjaminit sei und sich nur mütterlicherseits vom Stamme Juda herleiten könne[107]. Dieses Selbstzeugnis ist authentisch[108]. Denn einerseits stellt sich der Patriarch damit unter den Exilarchen, andererseits ist die Nachricht nicht zu bezweifeln, daß die Familie R. Jehūdhās I. genealogische Aufzeichnungen besaß[109]. B) Nun aber läßt dieselbe Stelle erkennen, daß es R. Jehūdhā I. sehr peinlich war, wenn man ihn daran erinnerte, daß der babylonische Exilarch edleren Geschlechtes war[110]. Es heißt unmittelbar anschließend an das Selbstzeugnis R. Jehūdhās: „Einmal ging R. Ḥijjā der Ältere (der selbst Davidide war[111] und der R. Jehūdhā I. die geringere Abstammung zu Bewußtsein bringen will) zu ihm hinein und sagte zu ihm: ‘Rabh Hūnā (der damalige Exilarch, Verwandter R. Ḥijjās[112], steht draußen‘. Da entfärbte sich Rabbī (Jehūdhā I.). Er (R. Ḥijjā) sagte zu ihm: ‘Man hat seinen Sarg gebracht‘[113].“ Der Vorfall hat die Verhängung des 30tägigen Bannes über R. Ḥijjā und den zeitweiligen Bruch zwischen beiden Männern zur Folge. Dieser Vorfall enthält den Schlüssel zu den widersprechenden Angaben über die Abstammung R. Jehūdhās I. Um das Geschlecht der palästinischen Patriarchen nicht als minderwertig gegenüber den babylonischen Exilarchen erscheinen zu lassen, hat die Tradition — erstmalig b. Sanh. 56a, Tradent ist Rabh († 247), ein Schüler R. Jehūdhās und Neffe R. Ḥijjās — R. Jehūdhā I. davidische Abstammung zugeschrieben, was um so eher möglich schien, als der Patriarch ja faktisch, wenn auch nur mütterlicherseits, vom Stamme Juda herkam. Das Motiv für diese Geschichtsfälschung wird besonders aus der schon dem Origenes bekannten[114] Bāraithā b. Sanh. 5a (Bar.) deutlich[115], wo Gen 49₁₀a:

[103] b. Sanh. 5a ∥ b. Hor. 11b (Bar.).

[104] R. Jehūdhā I. Davidide: b. Schab. 56a; Hillēl Davidide: j. Taʿan. IV₂ 68a 46 Par., s. o. S. 155.

[105] b. Keth. 62b s. o. S. 151.

[106] Er war wahrscheinlich Davidide, s. o. S. 147.

[107] S. Anm. 102.

[108] Den überzeugenden Nachweis führte Lévi, Revue des études juives, 1895, S. 209ff. Er betonte vor allem, daß die Behauptung der davidischen Abstammung des Hauses Hillēl nicht vor 200 p. nachweisbar sei.

[109] b. Keth 62b. Dazu vita 38 § 191: R. Schimʿōn bän Gamlīʾēl I. (der Urgroßvater R. Jehūdhās I.) entstammt einer „sehr vornehmen Familie“, also einer Familie mit zuverlässiger Familientradition.

[110] Vgl. auch b. Hor. 11b.

[111] S. o. S. 147.

[112] S. o. S. 147.

[113] j. Kil. IX₄ 32b 31 Par. (die Par. s. o. Anm. 102).

[114] S. Anm. 18.

[115] Vgl. b. Hor. 11b; b. Sanh. 38a.

'Nicht wird das Szepter von Juda weichen' auf die Exilarchen, 49 10b: 'noch der Führerstab zwischen seinen Füßen hinweg' auf die palästinischen Patriarchen gedeutet wird. Diese Stelle zeigt, daß man nicht nur „gesellschaftlich" die Patriarchen den Exilarchen gleichstellen will, sondern ihnen in gleicher Weise wie den Exilarchen Anteil an der Verheißung Gen 49 10 und damit wahrscheinlich Anwartschaft auf die messianische Herrschaft zusprechen will. Lehrreich ist, daß die Baraithā keine volle Gleichstellung vollzieht, sondern die Überlegenheit der Exilarchen, die „über Israel mit dem Stab herrschen", gegenüber den Patriarchen, die „die öffentliche Lehrgewalt über Israel ausüben", deutlich zum Ausdruck bringt. Um der Geschichtsfälschung volles Gewicht zu verleihen, wurde sie von der palästinischen Tradition des dritten Jahrhunderts[116] auf Hillēl, den Vorfahren R. Jehūdhās I., zurückprojiziert und dieser zum Nachkommen Davids gestempelt. C) Neben dem Gedanken an das Verhältnis der Patriarchen zu den Exilarchen war der Vergleich des R. Jehūdhā mit R. Ḥijjā dem Älteren maßgebend für die Gestaltung der Überlieferung. Es erschien unerträglich, daß dieser Mann von vornehmerer Abstammung sein sollte als der dem Stamme Benjamin zugehörige Patriarch. Hier half man sich, indem man einen Schritt weiter ging und R. Jehūdhā I. nicht nur zum Davididen machte, sondern auch die Genealogie R. Ḥijjās[117] einfach auf ihn übertrug und den Patriarchen zum Nachkommen Schephaṭjās, des Sohnes Davids und der 'Abhīṭal machte; R. Ḥijjā aber wurde zum Abkömmling nicht Davids, sondern einer Seitenlinie des Königshauses: Schimʿā, der Bruder Davids, sollte sein Ahnherr sein[118].

Das ungemein Lehrreiche an diesen Feststellungen ist nicht dieses, daß hier ein Fall vorliegt, wo man — im Laufe des 3. nachchristlichen Jahrhunderts — in majorem gloriam des palästinischen Patriarchenhauses eine Geschichtsfälschung versucht, sondern die Tatsache, daß die richtige Überlieferung nicht zu verdrängen ist. Alle Versuche, die davidische Abstammung des Hauses Hillēl zur Anerkennung zu bringen, haben nicht verhindern können, daß die benjaminitische Herkunft bekannt blieb. Das genealogische Überlieferungsmaterial war zu solide, als daß es durch Fälschungen ohne weiteres verdrängt werden konnte.

Zu dieser Solidität des genealogischen Überlieferungsmaterials trug wesentlich der Umstand bei, daß in den Kreisen der Gelehrten Überlieferungen über die Legitimität und Illegitimität bestimmter

---

[116] Ältester Zeuge ist R. Lēwī (um 300 p.): j. Taʿan. IV 2 68a 45ff. (s. die Stelle oben S. 155).

[117] Vorausgesetzt, daß diese j. Taʿan. IV 2 68a 48 (s. o. S. 155) richtig angegeben ist. [118] b. Keth. 62b.

Familien tradiert wurden. Den Anstoß zu diesen Überlieferungen gab die S. 84—87 geschilderte Rigorosität, mit der die Priesterschaft ihren Stand von illegitimen Elementen bzw. von solchen Priesternachkommen, deren legitime Abkunft verdächtig war, rein zu halten suchte. Einerseits nämlich wurde die Priesterschaft durch diese Bestrebungen veranlaßt, die Überlieferung darüber festzuhalten, welche Priesterfamilien illegitim bzw. welche verdächtig (sog. ʿissā-Familien)[119] waren. Andererseits wurden die Schriftgelehrten, die die Strenge und die Gesichtspunkte der Priesterschaft in vielen Fällen nicht billigten, veranlaßt, Überlieferungen über diejenigen Familien zu bewahren, die nach ihrer Ansicht von der Priesterschaft zu Unrecht für illegitim bzw. für legitim erklärt worden waren. Eine Überlieferung des Rabbān Jōḥānān bän Zakkai († um 80) — offensichtlich aus der Zeit des Tempelbestandes — besagt: „Eine Familie namens Bēth Çᵉriphā lebte in Ostjordanland, die Bän Çijjōn gewaltsam entfernt (für illegitim erklärt) hatte, und noch eine andere lebte dort, die Bän Çijjōn gewaltsam genähert (für legitim erklärt) hatte[120]." Es darf vermutet werden, daß es sich um Priesterfamilien handelte und daß es sich bei den durch Bän Çijjōn veranlaßten und von den Schriftgelehrten nicht gebilligten[121] Entscheidungen um Urteile des S. 36f. besprochenen Priestergerichtshofs handelt. Wie sich die Gelehrten in solchen Fällen halfen, zeigt die Fortsetzung unserer Stelle in der Tōsäphtā, wo es heißt[122]: „Und die Gelehrten wollten den Sachverhalt nicht öffentlich aufdecken, sondern überlieferten sie (die Namen der zu Unrecht für legitim erklärten Familien) ihren Söhnen und Schülern einmal wöchentlich (im Geheimen)[123]." Mit der Zeit nahmen derartige Traditionen, die vor allem bei der Auslegung der genealogischen Angaben des I Chronikbuches vorgetragen wurden, einen derartigen Umfang an[124], daß man befürchten mußte, angesehene Familien könnten in der Öffentlichkeit durch Aufdeckung von Makelhaftigkeiten ihrer Abstammung herab-

---

[119] S. 86, bes. Anm. 2ff.

[120] ʿEdh. VIII 7; Tos. ʿEdh. III 4 459 30; j. Jᵉbh. VIII 3 9d 8; j. Qid. IV 1 65c 51; b. Qid. 71a (Bar.).

[121] Vgl. die Klage desselben Rabbān Jōḥānān bän Zakkai, auf den unsere Überlieferung zurückgeht, über die Starrheit der Priester, oben S. 86.

[122] Tos. ʿEdh. III 4 459 31; j. Qid. IV 1 65c 53.

[123] Vgl. b. Qid. 71a (Bar.): „Noch eine andere (gewaltsam für legitim erklärte Familie, Raši z. St.) war da und die Gelehrten wollten sie nicht öffentlich bekannt machen, sondern die Gelehrten übergaben ihn (den Namen) ihren Söhnen und Schülern einmal wöchentlich." Beispiele für solche Geheimtradition über illegitime Familien: b. Qid. 70b.

[124] Über den Umfang der genealogischen Überlieferungen vgl. b. Pᵉs. 62b, zitiert o. S. 149.

gesetzt werden[125]; deshalb entschloß man sich — wann, wissen wir nicht; sicher vor der Zeit des R. Jōḥānān (ca. 199—279 p.)[126] —, die öffentliche Auslegung des I Chronikbuches zu verbieten und dieses dem esoterischen Überlieferungsstoff[127] zuzuweisen[128].

Das Ergebnis dieses 2. Abschnittes ist die Feststellung, daß zwar genealogische Geschichtsfälschungen vorkommen, daß man aber nicht beliebig ins Blaue hinein konstruieren kann, da Möglichkeiten der Kontrolle bestehen. Damit haben wir einen Maßstab gewonnen zur Beurteilung der neutestamentlichen Geschlechtsregister Jesu und zwar den einzigen, der uns — abgesehen von dem neutestamentlichen Material selbst — zur Verfügung steht.

III.

Welches ist der Geschichtswert der Stammbäume Jesu? Sowohl Mth. ($1_{1\text{-}17}$) wie Lk. ($3_{23\text{-}38}$) überliefern uns je einen Stammbaum Jesu. Beide[129] geben die Vorfahren Josephs, des Zimmermanns, weil er durch seine Eheschließung mit Maria nach jüdischem Eherecht — z. B. in erbrechtlicher Hinsicht — als legaler Vater Jesu galt und beide Stammbäume haben sich die Aufgabe gestellt, die Abstammung Josephs von David aufzuweisen.

Man wird dieser Behauptung der davidischen Herkunft Josephs Glauben schenken dürfen. Zwar könnte man vermuten, daß Joseph nachträglich auf Grund des messianischen Anspruchs Jesu zum Davididen gestempelt worden sei. Aber dem steht gegenüber das einhellige

---

[125] b. Qid. 71 a (Par. j. Qid. IV_1 65c 54; j. Jᵉbh. VIII_3 9d 11): „Es sprach R. Jōḥānān († 279): Beim Tempel! Wir wissen, um welche Familie es sich handelt (von deren Illegitimität vorher die Rede war), aber was soll ich tun — denn, siehe, die Großen der Zeit sind mit ihr vermischt.“ Ebenda: „In den Tagen des R. Pīnᵉḥās (b. Ḥāmā, um 360) suchte man Babel für Teig (= Bezeichnung für zweifelhafte Abstammung s. o. S. 86) im Vergleich zu Palästina zu erklären. Er (Pīnᵉḥās, der das verhindern will) sagte zu seinen Dienern: Sobald ich zwei Lehrsätze ausgesprochen habe im Lehrhaus, tragt mich fort auf meinem Ruhelager so schnell ihr könnt. Er trug vor 1.: Das rituelle Schlachten des Geflügels stammt nicht aus der Tora. Während sie dasaßen und darüber nachdachten, fuhr er fort 2.: Alle Länder sind Teig gegenüber Palästina und Palästina ist Teig gegenüber Babel. Sie (die Diener) hoben sein Ruhelager auf und liefen fort. Sie (die Hörer) liefen ihm nach, holten ihn aber nicht ein. Sie setzten sich hin und prüften (die genealogischen Überlieferungen) nach, bis sie in Gefahr kamen (makelhafte Abstammungen aufzudecken), da trennten sie sich.“ Vgl. Bill. I 1.

[126] b. Pᵉs. 62b, vgl. die Anm. 125 zitierte Klage dieses Gelehrten.

[127] Über diesen s. o. S. 106—110. [128] b. Pᵉs. 62b, s. o. S. 152; 109.

[129] Die Versuche alter und neuer Zeit, einen der beiden Stammbäume für den der Maria zu erklären, sind nicht geglückt.

Zeugnis des NT.s[130], Jesus sei Davidide gewesen; ferner die Nachricht des um 180 p. schreibenden, aus palästinischer Überlieferung schöpfenden Hegesipp, daß die Enkel des Herrenbruders Judas dem Kaiser Domitian als Davididen denunziert worden seien und sich beim Verhör zu ihrer davidischen Herkunft bekannt hätten[131], und daß in gleicher Weise Simeon, der Vetter Jesu und Nachfolger des Jakobus in der Leitung der Jerusalemer Gemeinde, als Davidide und Christ denunziert und gekreuzigt worden sei[132]. S. J. Africanus bestätigt, daß die Verwandten Jesu sich ihrer Abkunft von David rühmten[133]. Zu alledem kommt hinzu, daß eine Bestreitung der davidischen Abstammung Jesu durch die Juden für die Zeit Jesu und der Apostel nicht erwiesen werden kann[134]: schwerlich hätte sich die jüdische Polemik dieses zugkräftige Argument für die Bestreitung des messianischen Anspruchs Jesu entgehen lassen.

Nun aber weichen beide Stammbäume völlig voneinander ab. Von Abraham bis David gehen sie zusammen, weil beide dem AT. folgen (Ruth $4_{12.\ 18\text{-}22}$; I Chr. $2_{1\text{-}14}$). Dann aber setzen die Differenzen ein: 1. Matthäus führt den Stammbaum über Salomo, Lukas über den Davidsohn Nathan weiter. 2. Die Listen treffen sich überraschend in der Zeit des babylonischen Exils in dem Namen des Schealtiel, dem sie also verschiedene Väter zuschreiben (Matthäus: Jechonias 1_{12} vgl. I Chr.

---

[130] Röm. 1_{3}; II Tim. 2_{8}; Hebr. 7_{14}; Mth. $1_{1\text{-}17.\ 20}$; Lk. $1_{27.\ 32}$ 2_{4} $3_{23\text{-}38}$; Apg. $2_{25\text{-}31}$ $13_{23.\ 34\text{-}37}$ 15_{16}; Apk. 5_{5} 22_{16} vgl. 3_{7}. Ferner gehört hierher die Anrede Jesu als „Sohn Davids" (Mk. $10_{47\text{f.}}$ par.; Mth. 9_{27} 15_{22} $21_{9.\ 15}$; vgl. Mk. 11_{10}; Mth. 12_{23}), die zwar zunächst messianische Prädikation ist, zugleich aber die Bejahung der davidischen Abstammung bedeutet (G. Dalman, Die Worte Jesu I², Leipzig 1930, S. 262). — Mk. $12_{35\text{-}37}$ par. kämpft Jesus gegen das politische Messiasideal an unter Berufung auf Ps. 110; keinesfalls besagt das Streitgespräch, Jesus habe seine davidische Abstammung geleugnet.

[131] Eus., h. e. III 19. $20_{1\text{-}6}$. [132] Eus., h. e. III $32_{3\text{-}6}$.

[133] Reichardt, Die Briefe des S. J. Africanus an Aristides und Origenes, Leipzig 1909: Brief an Aristides $61_{20\text{ff.}}$

[134] Die Polemik der ungläubigen Juden Joh. 7_{42} richtet sich gegen Jesus als Galiläer. David wird lediglich erwähnt, um die Behauptung zu stützen, der Messias werde aus Bethlehem kommen. — Weithin ist man geneigt, in der Aussage des ʿUllā (um 280 p.), Jesus sei der Herrschaft nahe gewesen (qārōbh lᵉmalkhūth, b. Sanh. 43a), eine Anerkennung der Davidsohnschaft Jesu durch den Talmud zu erblicken (J. Dérenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I, Paris 1867, S. 349; Franz Delitzsch, Jesus und Hillel, Frankfurt a. M. 1875, S. 13; Sam. Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902, S. 205 u. ö.); doch hat H. L. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen, Leipzig 1910, S. 18* Anm. 8 sich unter Hinweis auf b. B. Q. 83a mit Recht gegen diese Deutung gewandt: ʻder Herrschaft naheʼ heißt an beiden Stellen: ʻBeziehungen zur heidnischen Regierung habenʼ.

3_{17}[135]; Lukas: Nerei 3_{27}). 3. Von Serubbabel an, den beide für den Sohn des Schealtiel erklären[136], divergieren die beiden Listen wieder völlig. Sie führen über zwei verschiedene Söhne des Serubbabel weiter (Matth: Abiud 1_{13}; Lukas: Resa 3_{27}). 4. Die Listen treffen sich erst wieder bei Joseph, dem Zimmermann[137], divergieren also bereits hinsichtlich des Großvaters Jesu, der nach Mth. 1_{16} Jakob, nach Lk. 3_{23} Eli hieß.

Da die vielen, bereits mit S. J. Africanus beginnenden Versuche, die so völlig voneinander abweichenden Stammbäume zu harmonisieren, gescheitert sind, ist man vielfach geneigt, beide Stammbäume für wertlose Erfindung zu halten. Der Gang unserer Untersuchung berechtigt nicht zu so völliger Skepsis, sondern legt die Pflicht auf, zu prüfen, ob einer der Stammbäume den Vorzug verdiene.

Ein Vergleich der beiden Stammbäume hinsichtlich der Glaubwürdigkeit ergibt folgende Beobachtungen: 1. Matthäus betont 1_{17} ausdrücklich, daß seine Liste in 3×14 Namen zerfällt. Diese Zahlen haben symbolische Bedeutung; es liegt eine gēmaṭreјā (Zahlenspiel) vor, die darauf beruht, daß der Name David im Hebräischen den Zahlenwert $4+6+4 = 14$ hat. In Jesus vollendet sich zum dritten und letzten Mal die Davidszahl[138]. — Lukas bietet nach dem Text von

[135] Mth. hat vor 'Assīr I Chr. 3_{17} richtig den Artikel gelesen oder gesetzt; er faßte 'Assīr also nicht, wie zu Unrecht Mass. und LXX, als Eigennamen, sondern als Attribut zu Jᵉkhonjā („der Gefangene").

[136] Mth. 1_{12}; Lk. 3_{27}.

[137] Möglich bleibt, daß sie schon beim Großvater Josephs zusammentreffen (Mth. 1_{15}f.: Maththan-Jakob-Joseph; Lk. 3_{23}f.: Matthat-Eli-Joseph), vgl. K. H. Rengstorf in: Das N.T. Deutsch I, Göttingen 1936, 2. Halbband, S. 49. Aber es ist unsicher, ob der Name Matthat bei Lk. ursprünglich ist, s. u. S. 164.

[138] Es wäre möglich, daß dem Schema von Mth. 1_{17} ein weiterer symbolischer Sinn zugrunde liegt. Äth. Hen. 93_{1-10} 92_{12-17} zeigt, daß man bereits in der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts die Weltgeschichte von der Schöpfung bis zum Weltende in 10 Wochen zu je sieben Generationen einteilte. Auf Grund der Geschlechtsregister der Genesis, denen zufolge Abraham der 20. menschlichen Generation seit der Schöpfung angehörte, rechnete man die ersten drei Wochen der vorisraelitischen Periode der Menschheit zu (Äth. Hen. 93_{3-5}). Es blieben also sieben Wochen für die israelitische Geschichte, von denen die letzte Woche die messianische Zeit umfaßte (91_{15-17}). Sollte Mth. 1_{17} an dieses Schema gedacht sein, so würde die Einteilung der Menschheitsgeschichte von Abraham bis Jesus in 3×14 Generationen besagen, daß sich mit Jesus die sechste der sieben Weltenwochen der israelitischen Geschichte erfüllt, auf die die messianische Weltenwoche als siebente und letzte folgt. Mit dieser Möglichkeit rechnet Bill. I 44f., zuversichtlicher K. Bornhäuser, Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, Gütersloh 1930, S. 16ff. Die Möglichkeit der Anspielung auf dieses Schema ist zugegeben, aber es macht bedenklich, daß sie Mth. 1_{17} nicht deutlicher zum Ausdruck gebracht wird.

ℵLT sa bo min 77 Namen einschließlich Jesu. Hier könnte eine ähnliche Zahlensymbolik zugrunde liegen, wie die in Anm. 138 besprochene, nämlich eine Einteilung der Weltgeschichte in 12 Weltperioden (syr. Bar. 53—72; lateinische und arabische Übersetzung zu IV Esra 14_{11}; vgl. Apok. Abr. 29)[139]: Jesus steht am Ende der 11. Weltenwoche, auf die die messianische Woche folgt[140]. Doch ist diese Annahme schwerlich berechtigt. Zunächst ist festzustellen, daß die Textüberlieferung nicht einheitlich ist: BNU u. a. lesen nur 76 Namen; sy^{sin} hat nur 73 Namen[141]; Irenäus, adv. haer. III 22_3 zählte nur 72 Namen. Vor allem aber ist in hohem Maße wahrscheinlich, daß folgende Namen des üblichen, 77 Namen umfassenden Textes nicht ursprünglich sind: V. 27 Resa (ursprünglich nicht Eigenname, sondern Attribut [= der Fürst] zu Serubbabel[142]); V. 31 Melea oder Menna (Dittographie)[143]; V. 33 Aminadab (fehlt richtig in B und sy^{sin}; der Name ist auf Grund von LXX I Chr. 2_{10}; Ruth $4_{19f.}$ von einem Glossator eingefügt, der nicht mehr verstand, daß der bei Lk. 3_{33} folgende Name Admein nichts anderes ist als Kurzform von ʿAmmīnādhābh[144]). Fraglich sind außerdem die Namen Maththath und Levi in V. 24, weil S. J. Africanus[145] (und wahrscheinlich auch Irenäus)[146] diese beiden (in V. 29 wiederkehrenden!) Namen in V. 24 nicht gelesen hat[147]. Demnach dürfte der Lukas-Stammbaum ursprünglich 72 Namen umfaßt haben. Es ist fraglich, ob Lukas überhaupt die Namen gezählt hat. Jedenfalls würde man für den Fall, daß auch Lukas der Zahl der Ahnen Jesu einen symbolischen Sinn zuschrieb, eine Mth. 1_{17} entsprechende Bemerkung auch bei ihm erwarten.

2. Matthäus fügt seinem Stammbaum die Namen von vier Frauen ein (1_3 Thamar; 1_5 Rahab; 1_5 Ruth; 1_6 Bathseba) als typi Mariae insofern, als sich an ihnen Gottes Macht offenbarte[148]. — Lukas bietet nichts Entsprechendes.

3. Matthäus folgt in seinem ersten Teil von Abraham bis Serubbabel

[139] Bill. IV 986f.

[140] K. Bornhäuser a. a. O. S. 22; Chaim Kaplan, Some New Testament problems in the light of the Rabbinics and the Pseudepigrapha, in: Bibliotheca Sacra 87, 1930, S. 465—471; K. H. Rengstorf in: Das N. T. Deutsch I, Göttingen 1936, 2. Halbband, S. 51f.

[141] Genau: 72 und eine Lücke, die aber nur Raum für einen Namen läßt.

[142] S. S. 167.

[143] A. Schlatter, Das Evangelium des Lukas, Stuttgart 1931, S. 218.

[144] Vgl. G. Kuhn, ZNW. XXII (1923), S. 217 Anm. 2.

[145] Eus., h. e. I 7_5.

[146] Da er nur 72 Namen zählt.

[147] A. Schlatter, Das Evangelium des Lukas, Stuttgart 1931, S. 218.

[148] Vgl. E. Klostermann, Das Matthäusevangelium², Tübingen 1927, S. 2; A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1929, S. 2f. — Anders G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum N. T. III, Stuttgart 1935, S. 1f.

dem 1. Buch der Chronik[149]. Lukas dagegen kennt die Chronikbücher noch nicht[150] als heilige Schriften[151]. Er repräsentiert also eine ältere Überlieferungsgestalt.

4. Matthäus bzw. seiner Vorlage ist ein dreifacher Fehler unterlaufen: a) Er läßt in der Liste der auf David folgenden Könige zwischen 1_{8} und 1_{9} drei Namen aus, und zwar, wie folgender Vergleich zeigt, wohl infolge Versehens: Mth. 1_{8}f. *Ιωραμ —Οζιας — Ιωαθαμ*; I Chr. 3_{11}f. *Ιωραμ —Οζιας* (AV, *Οζεια* B, *Οχοζια*[*ς*] plurimi) — *Ιωας — Αμασιας—Οζιας* (Lukian-Rezension, *'Αζαριας* A, *'Αζαρια* B) — *Ιωαθαμ*[152]. b) Infolge der Ähnlichkeit der Namen J^{e}hōjāqīm und J^{e}hōjākhīn ist der erstere der beiden Könige Mth. 1_{11} ausgefallen[153]. c) Die dritte Namengruppe (Mth. 1_{12-16}) enthält nicht, wie 1_{17} behauptet wird, 14, sondern nur 13 Glieder, d. h. J^{e}hōjākhīn ist doppelt gezählt, richtig als letztes Glied der zweiten und zu Unrecht nochmals als erstes Glied der dritten Gruppe. Matthäus bzw. seine Quelle hat also nicht exakt gearbeitet bzw. sich durch das 14-Schema zu Ungenauigkeiten verleiten lassen.

5. Matthäus nennt für die Zeit von Serubbabel (einschließlich) bis Jesus (einschließlich) 12 Namen. Das ist für rund 600 Jahre (S. ist ca. 570 a. geboren)[154] eine viel zu kleine Zahl, da 50 Jahre auf jede Generation kommen. Ist die Liste dem 14er-Prinzip (Mth. 1_{17}) zuliebe verkürzt? — Lukas nennt für die gleiche Zeitspanne nach dem ursprünglichen Text (s. o. S. 164) 18 Namen, was je Generation die glaubhafte Zahl von 33 Jahren ergibt[155].

6. Matthäus führt endlich — diese Beobachtung ist besonders wichtig

---

[149] S. o. Anm. 54.

[150] Die Kanonisierung der Chronikbücher in Palästina erfolgte zwischen 20 a. (terminus post quem) und 60 p. (terminus ante quem) vgl. A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, S. 131 Anm. 2.

[151] S. u. S. 166f. und das dort besprochene völlige Auseinandergehen der Genealogien Lk. 3 und I Chr. 3.

[152] Das Versehen könnte auch auf die (vorauszusetzende, s. folg. Anm.) semitische Urform des Stammbaums zurückgehen: II Chr. 22_{16} sind im hebräischen Text ebenfalls (wie im Mth.-Stammbaum) 'Aḥazjāhū und ʿAzarjāhū zusammengeworfen (Ch. C. Torrey, The four gospels, London 1933, S. 289). Aber wahrscheinlicher ist doch, daß die Auslassung der drei Namen erst bei der Übersetzung des Stammbaums ins Griechische stattfand.

[153] Auf die semitische Urform zurückgehendes Versehen.

[154] E. Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes II, Leipzig 1932, S. 89.

[155] Man vergleiche die S. 52 genannten Zahlen über die Hohenpriester, die für die Zeit des 1. Tempels eine Durchschnittsdauer von 26, für die des 2. Tempels bis 162 a. von $27^{1}/_{2}$ Jahren je Generation nach der Rechnung des Josephus ergeben.

— den Stammbaum Jesu über die regierende Linie der Davididen (Salomo) auf David zurück, Lk. über eine nicht-regierende Linie (Nathan).

Alle diese Beobachtungen führen einhellig zu dem Schluß, daß Lukas gegenüber Matthäus die zuverlässigere Überlieferung bietet[156]. Schwerlich ist die Liste des Matthäus einfach erfunden; der erste Evangelist wird mangels exakten Materials die Angaben einer anderen davidischen Liste benutzt haben.

Über den absoluten Wert der lukanischen Stammtafel ist auch damit noch nicht entschieden. Zwei Anhaltspunkte haben wir hier für die Kritik: erstens die Differenz zwischen Lk. und I Chr. und zweitens die Untersuchung der Namen der lukanischen Tafel. Die Differenz zwischen Lk. und I Chron. ist eine dreifache: 1. nach Lukas war Serubbabel der Sohn Schealtiels (Lk. 3_{27}), nach dem hebräischen Text von I Chr. dagegen der Sohn Pedajas (I Chr. 3_{19}); 2. nach Lukas stammte Serubbabel über Nathan von David ab (Lk. 3_{27-31}), nach I Chr. dagegen über Salomo (I Chr. 3_{10-19}); 3. Lukas nennt als Sohn Serubbabels einen Resa (Lk. 3_{27}), der I Chr. 3_{19-20} unter den Söhnen Serubbabels fehlt. Daß Lukas überhaupt von I Chr. abweicht, hat seinen Grund nicht darin, daß er die Angaben von I Chr. — etwa weil er besseres Material hatte — verworfen hätte; vielmehr hat der Verfasser des Lukas-Stammbaums (anders als Matthäus, der I Chr. sicher kannte)[157] die Chronikbücher nicht gekannt[158], die selbst in Palästina erst im Laufe des ersten nachchristlichen Jahrhunderts zu kanonischer Geltung gelangt sind[159]. Was die Abweichungen anlangt, so ist die an erster Stelle genannte kontrollierbar. 1. Es ist durch das übereinstimmende Zeugnis von Hagg. $1_{1. 12. 14}$; $2_{2. 23}$; Esr. $3_{2. 8}$; 5_2; Neh. 12_1, dem sich auch LXX A*B I Chr. 3_{19}; Jos., ant. XI 3_{10} § 73 und Mth. 1_{12} angeschlossen haben, völlig gesichert, daß Lukas gegenüber I Chr. im

---

156 Das wird heute weithin gesehen. K. Bornhäuser, Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, Gütersloh 1930, S. 28 (während der Mth.-Stammbaum von dem Gesichtspunkt der Nachfolgerschaft in der königlichen Familie bestimmt ist, beruht der Lk.-Stammbaum „auf der Blutsverwandtschaft seiner Glieder"); A. Schlatter, Das Evangelium des Lukas, Stuttgart 1931, S. 216 (Lk. hat seinen Stammbaum „als besser beglaubigt" dem des Mth. vorgezogen); Ch. C. Torrey, The four Gospels, London 1933, S. 305 (Lk. fügt einen Stammbaum ein, which he believed authentic, in contrast with the evident artificiality of the one in Matthew); K. H. Rengstorf in: Das N. T. Deutsch, Göttingen 1936, 2. Halbband S. 50 (schließt sich Bornhäuser an).

157 S. o. Anm. 54.

158 Th. Zahn, Das Evangelium des Lukas[3, 4], Leipzig 1920, S. 218.

159 A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, S. 131_2: zwischen 20 a. und 60 p.

Rechte ist: Serubbabel war der Sohn Schealtiels[160]. Ein Beweis für die Authentizität des Lukas-Stammbaums ist aber damit nicht gegeben: er wird einfach dem Zeugnis der ihm bekannten kanonischen Bücher folgen. 2. Hinsichtlich der zweiten Differenz zwischen Lukas und I Chr. spricht zugunsten des Lukas die Tatsache, daß I Chr. den Serubbabel von der regierenden davidischen Linie abstammen läßt[161], während Lukas ihn von einer der nicht-regierenden Linien herleitet. Das gesamte übrige AT. weiß nämlich nichts davon, daß Serubbabel, wie I Chr. 3_{17-19} behauptet wird, ein Enkel des ins Exil geführten Königs Jojachin gewesen sei. Sollte I Chr. den Wiederhersteller des Tempels, auf den sich eine Zeit lang die politische Hoffnung konzentriert hatte und an dessen Nachkommen sich noch in später Zeit die messianische Hoffnung heftete[162], zu Unrecht zum Enkel des letzten regierenden Königs gemacht haben? 3. Die dritte Differenz ist nur eine scheinbare. Lukas nennt als Sohn Serubbabels *Ῥησά* und als dessen Sohn *Ἰωανάν* (3_{27}). Schon A. Hervey, Genealogies of Jesus Christ, 1853, hat erkannt, daß Resa nichts anderes ist als das aramäische rēschā = Oberhaupt, Fürst, und daß das Wort ursprünglich Attribut zu Serubbabel war[163]. Das heißt: ursprünglich war *Ἰωανάν* als Sohn „Serubbabels, des Fürsten" genannt = der Serubbabel-Sohn Ḥananja I Chr. 3_{19}. Erst von hier ab gehen Lukas und I Chr. auseinander: *Ἰωδά* (Lk. 3_{26}) fehlt unter den Söhnen des Ḥananja I Chr. 3_{21}. Im ganzen ergibt die Differenz zwischen Lukas und I Chr. ein günstiges Urteil über den Wert des Lukas-Stammbaumes, zum mindesten über den nachexilischen Teil desselben.

Dagegen führt eine Untersuchung der Namen zu einem sehr ungünstigen Urteil über den vorexilischen Teil der lukanischen Stammtafel. R. Fruin[164] hat unlängst daran erinnert, daß der Brauch, die Namen der zwölf Stammväter des Volkes als Personennamen zu gebrauchen, erst in nachexilischer Zeit aufgekommen ist. In der Tat

[160] Daß die Angabe I Chr. 3_{19}, Serubbabel sei der Sohn Pedajas, nicht zutrifft, hat zuletzt E. Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes II, Leipzig 1932, S. 83 f. gezeigt.

[161] Ebenso, der Chronik folgend, Mth. 1_{1-17}.

[162] Vgl. Tanḥ. (ed. Stettin 1864) Tōlēdhōth § 14, 48b 9f.: „Und aus wem (wessen Nachkommenschaft) geht er (der Messias) hervor? Aus Serubbabel."

[163] Ihm folgen u. a. A. Plummer (in: The international critical commentary, The Gospel according to S. Luke, [4]1908 z. St.), Ch. C. Torrey (The four Gospels, London 1933, S. 306); F. Hauck (Das Evangelium des Lukas, Leipzig 1934, S. 57).

[164] Oudchristelijke Studiën, Nieuw Theologisch Tijdschrift, XX 1931, S. 222. Vgl. die Bemerkung von Franz Delitzsch in Riehms Handwörterbuch des Bibl. Altertums[2] I, Bielefeld-Leipzig 1893, S. 919b; R. de Vaux, Binjamin-Minjamin, Revue biblique 45 (1936), S. 402.

sind für den Namen Joseph die ersten Belege Esr. 10_{43}; Neh. 12_{14}; I Chr. $25_{2.9}$, für den Namen Juda Esr. 3_{9}; 10_{23}; Neh. 11_{9} u. ö., für den Namen Simon Esr. 10_{31} zu finden; der Name Levi begegnet als Personenname sogar erst in makkabäischer[165] und in neutestamentlicher Zeit[166]. Wenn Lukas in der frühen Königszeit nacheinander die Namen Joseph, Juda, Simon, Levi nennt, die der 6.[167]—9. Nachkomme Davids getragen haben soll, so ist das ein Anachronismus, der den vorexilischen Teil des Lukas-Stammbaums als historisch wertlos erweist.

Schwerlich wird man berechtigt sein, dieses Urteil auf den ganzen nachexilischen Teil des Lukas-Stammbaumes auszudehnen. Bedenkt man, daß der Lukas-Stammbaum sich dem des Matthäus überlegen erwies; erwägt man weiter, was wir S. 169 ff. über den bürgerlichen und religiösen Wert der Wahrung der Tradition über die Legitimität der Abstammung festzustellen haben werden; berücksichtigt man, daß Joseph, der Zimmermann, nicht nur zu einem der bei der Holzdarbringung für den Altar bevorrechteten Geschlechter, sondern zum königlichen Geschlecht gehörte, für dessen Traditionspflege sichere Belege vorliegen; stellt man endlich unser S. 161 gewonnenes Resultat über den Wert zeitgenössischer Laiengenealogien in Rechnung, so wird man kein Bedenken tragen, die Möglichkeit gelten zu lassen, daß Lukas bzw. seine Quelle wenigstens für die letzten Generationen vor Joseph authentisches Material bewahrt hat[168].

---

[165] Ps.-Arist. (verfaßt zwischen 145 und 127 a., vgl. E. Bickermann, ZNW. 1930, S. 280—298) § 48: *Λευις*. Dieselbe Namensform III Esr. 9_{14}.

[166] Mk. 2_{14} (par. Lk. $5_{27.29}$). Levi ist ferner der Name der Väter zweier Zeitgenossen des Josephus: des Vaters des Johannes von Giskala (b. j. II 20_{6} § 575 u. ö.) und des Vaters des Johannes von Tiberias (vita 26 § 131). Ebenfalls im ersten Jahrhundert n. Chr. begegnet der Name auf einem Jerusalemer Ossuar (S. Klein, Jüd.-Pal. Corp. Inscr. Nr. 47).

[167] *τοῦ Μελεὰ τοῦ Μεννά* (Lk. 3_{31}) ist offensichtlich Dittographie, daher als ein Name gezählt.

[168] Zu einem ähnlichen Resultat kommt auf völlig anderem Wege: G. Kuhn, Die Geschlechtsregister Jesu bei Lukas und Matthäus, nach ihrer Herkunft untersucht, ZNW. 22 (1923), S. 206—228, besonders S. 209 und 222. — Kuhn führt die Liste Lk. 3_{23-26} (Jesus bis Mattathja), mit der nach seiner Ansicht die Liste Lk. 3_{29-31} (Jesus bis Mattath) ursprünglich übereinstimmte, auf alte Dokumente zurück, „welche in der Familie Jesu fortgeerbt waren" (S. 222). Ich kann mich der Analyse Kuhns und seinen z. T. sehr kühnen Kombinationen nicht anschließen (gegen die u. a. spricht, daß S. J. Africanus nach Eus., hist. eccl. I_{7} die Namen Mattath und Levi in Lk. 3_{24} nicht gelesen hat, womit die Hauptstütze für die Rekonstruktion der von Kuhn vermuteten Doppelliste fortfällt), stimme ihm aber in der positiven Bewertung des Anfangs des Lk.-Stammbaumes durchaus zu.

3. Die bürgerlichen Rechte der Vollisraeliten.

Die Festlegung der reinen Abstammung einer Familie durch genealogische Überlieferungen und Aufzeichnungen hatte nicht etwa nur theoretischen Wert, sondern sicherte der betreffenden Familie die bürgerlichen Rechte, auf die die Vollisraeliten Anspruch hatten. Das wichtigste Vorrecht kommt in der Bezeichnung der legitimen Israeliten als solcher, „die (ihre Töchter) an die Priesterschaft verheiraten (dürfen)“[169], zum Ausdruck. Nur Israelitinnen reiner Abstammung hatten die Fähigkeit, Söhnen das Leben zu schenken, die würdig waren, am Altar in Jerusalem Dienst zu tun[170]. Wieder sehen wir den inneren Zusammenhang der gesellschaftlichen Schichtung mit der Religion: nur diejenigen Familien, die die gottgewollte Reinheit der Abstammung des Volkes, wie Esra sie durch seine Reform wiederhergestellt hatte, wahrten, gehörten zum wahren Israel.

Aber das Recht der legitimen Familien, sich mit Priestern zu verschwägern, war nicht ihr einziges Vorrecht. Es waren vielmehr alle wichtigen öffentlichen Ehren- und Vertrauensämter den Vollisraeliten vorbehalten[171]: zur Mitgliedschaft in den obersten Gerichtshöfen, nämlich im Synedrium[172] sowie in einem der 23gliedrigen Kriminalgerichtshöfe[173], denen nach der Mischnā[174] die Entscheidung

[169] Qid. IV₅; Sanh. IV₂; ʿAr. II₄ und oft.

[170] S. o. S. 2—3; 24—25. Über die Prüfung der Stammbäume der Priesterbräute s. S. 80—87.

[171] Die wichtigste Stelle, Qid. IV₅, lautet: „Man untersucht nicht (die Voreltern der Braut eines Priesters oder levitischen Musikanten) vom Altar an aufwärts (wenn der Vater der Braut amtierender Priester war, ist die Legitimität seiner Abstammung gesichert). Und nicht von der Estrade (der levitischen Sänger) an aufwärts. Und nicht vom Synedrium an aufwärts. Und alle, deren Väter bekannt sind als öffentliche Beamte und Almoseneinnehmer, haben das Recht, (Töchter) an die Priesterschaft zu verheiraten, ohne daß eine Prüfung ihrer Abstammung notwendig wäre.“

[172] Qid. IV₅; b. Qid. 76b. Ebenso Hor. I₄: zum Gerichtshof darf kein Proselyt, Bastard und Tempelsklave gehören (gemeint ist das Synedrium [Hor. I₅]). — Ein weiterer Beleg findet sich Tos. Sanh. IV₇ (421 ₁₉f.). Dort wird berichtet, daß das Privatexemplar der Tora, das der König nach Dt. 17₁₈f. besitzen sollte und aus dem er an dem auf ein Sabbathjahr folgenden Laubhüttenfest im Tempel vorzulesen hatte, korrigiert wurde vom „Gerichtshof der Priester, der Leviten und der Israeliten, die (ihre Töchter) an Priester verheiraten durften“. j. Sanh. II₇ 20c 48 heißt es dafür: vom „Gerichtshofe der 71“. Nur Israeliten reiner Abstammung konnten also im Synedrium Sitz und Stimme erhalten.

[173] Sanh. IV₂ vgl. b. Sanh. 36b; b. Qid. 76b.

[174] G. Allon, Zur Erforschung der Halacha bei Philon, Tarbiz 5 (694 = 1933/4) S. 28—36. 241—246 vertritt die Ansicht, daß nach Philo für Kapitalverbrechen allein das große Synedrium in Jerusalem zuständig war.

über Kapitalverbrechen oblag, war der Nachweis der reinen Abstammung erforderlich[175]; eine spätere Quelle[176] behauptet, daß sich diese Forderung sogar auf die Gerichtsschreiber und die Büttel der Gerichte erstreckt habe. Der Nachweis legitimer Abstammung wurde ferner gefordert von den Gemeindebeamten[177] — es ist vor allem an den siebenköpfigen Ortsvorstand der jüdischen Kommunen[178] zu denken — und den von der Gemeinde als Almosenpflegern[179] beauftragten Vertrauensleuten. In allen diesen Fällen wurden die Stammbäume vor der Amtsübertragung geprüft. Nur eine, allerdings fragliche, Ausnahme ist bekannt: die berühmten Schriftgelehrten Schᵉmaʿjā und ʾAbhṭaljōn, (um 50 a.), von denen der erstere sicher[180] Mitglied des Synedriums gewesen ist, sollen Proselytenabkömmlinge gewesen sein[181].

Weiter versichert Rabbān Schimʿōn bān Gamlīʾēl II. (um 140 p.), daß in früherer Zeit die Eheverträge der Frauen (reiner Abstammung)[182] nur von Priestern, Leviten oder Israeliten reiner Abstammung unterschrieben wurden[183]. Die Schammaiten sollen — im Gegensatz zu den Hilleliten — nur Söhne aus gutem Hause im Lehrhause zugelassen haben[184]. Und endlich ist zu erwähnen, daß die Gemeinde des „Neuen Bundes" in Damaskus neu eintretende Mitglieder nach der Abstammung registrierte und auf Rangordnung gemäß der Abstammung hielt[185]; man wird mit Vorbehalt daraus schließen dürfen, daß die pharisäischen

---

175 So erklärt es sich auch, daß b. Schab. 139a von „Familien der Richter" reden kann. 176 j. Qid. IV$_5$ 65d 49.

177 Qid. IV$_5$; j. Qid. IV$_5$ 65d 48. Nach b. Qid. 76b gilt das freilich nur für Jerusalem. — Wenn R. Schimʿōn b. Jᵉhōçādhāq (um 225) b. Joma 22b empfiehlt, nur einen Mann zum Gemeindevorsteher zu machen, dem hinten ein „Korb mit Kriechtieren" anhängt (d. h. der Flecken in seiner Ahnenreihe hat), so ist das als Radikalmittel gegen Überheblichkeit gemeint; zugleich soll der Gemeinde eine Handhabe gegeben werden, um unliebsame Gemeindevorsteher wieder loszuwerden — und damit ist zugegeben, daß ordnungsmäßig Reinheit der Abstammung Voraussetzung für die Berufung in das Amt ist.

178 Über diesen vgl. Schürer[4] II, 224—226; Bill. II 641f., IV 145. — Sifre Dt. § 157 zu Dt. 17$_{15}$ (45a 178$_{46}$): „Man setzt keinen Gemeindevorsteher ein, ʿder nicht dein Bruder istʾ (Dt. 17$_{15}$)". Diese Wendung schließt nach b. B. B. 3b den Proselyten aus.

179 Qid. IV$_5$; j. Qid. IV$_5$ 65d 48f.; b. Pᵉs. 49b (Bar.).

180 Ant. XIV 9$_4$ § 172/176; XV 1$_1$ § 4. Der ant. XV 1$_1$ § 4 genannte *Σαμαίας* ist sicher Schᵉmaʿja, nicht Schammai (Schürer II[4], 422—424; A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, S. 199$_1$). 181 S. o. S. 103.

182 Dieser Zusatz: j. Sanh. I 19c 9 (Bar.).

183 Tos. Sanh. VII$_1$ 425$_{1-2}$.

184 A. R. N. Rez. B Cap. 4 (Schechter 7b 25). 185 14$_{3ff.}$

Gemeinschaften, aus deren Mitte ja die Damaskus-Sekte hervorgegangen ist[186], auf die Feststellung der Abstammung ihrer Mitglieder Gewicht gelegt haben.

Es gab Orte in Palästina, in denen man besonders exklusiv war und die Vorrechte der legitimen Israeliten noch über das bisher Festgestellte hinaus erweiterte. Von Sepphoris, das im Anfang der Regierung des Herodes Antipas Hauptstadt von Galiläa gewesen sein dürfte[187], wird berichtet[188]: „R. Jōsē (um 150 p.) hat gesagt: 'Auch der (galt ohne weiteres als Israelit reiner Abstammung), der in der alten Regierung von Sepphoris (als deren Mitglied) anerkannt[189] war'[190]. R. Ḥanīnā bhān Antigonos hat gesagt: 'Auch wer ausgehoben war zum königlichen Lager'." Das „königliche Lager" dürfte identisch sein mit dem „alten Kastell von Sepphoris", von dem an anderer Stelle die Rede ist[191], also ebenfalls in Sepphoris zu suchen sein[192]; die Angabe des R. Ḥanīnā redet dann von einer Zeit, in der in diesem Kastell eine jüdische Truppe[193] lag, die im Dienste eines der herodianischen Fürsten stand. Leider sind wir über die Frage, inwieweit Juden unter den herodianischen Fürsten Kriegsdienst getan haben, nur sehr mangelhaft unterrichtet; fest steht, daß das Sabbathgesetz, das den Angriff am Sabbath verbot, der Verwendung von Juden für den Kriegsdienst enge Grenzen zog. Jedoch wissen wir von Herodes dem Großen, daß er jüdische Militärkolonisten in der Batanaea angesiedelt hat[194]; der Oberbefehlshaber des Heeres Agrippas I., zu dessen Gebiet Sepphoris gehörte, dürfte nach Ausweis seines Namens (Silas = Šeʼīlā)[195] Jude gewesen sein. So ist es nicht unmöglich, daß zu irgendeiner Zeit unter Herodes dem Großen, Herodes Antipas[196] oder Herodes Agrippa I. in Sepphoris eine jüdische Truppe gelegen hat, deren Offiziere bzw. höhere Ränge — auf diese dürfte die Angabe des R. Ḥanīnā zu beschränken sein — legitime Abstammung nachweisen mußten. Dann wäre in Sepphoris der Nachweis rein-israelitischer Abstammung nicht nur, wie es die Regel war für eine jüdische Stadt, für die Mitgliedschaft im

---

186 S. o. S. 131 ff.

187 Schürer II⁴ 211 und Anm. 496. 188 Qid. IV5.

189 Das Wort ʽēdh ist mit den besten Handschriften zu streichen.

190 Die richtige Deutung der Stelle gab Schürer II⁴ 211 Anm. 495.

191 ʽAr. IX6; Tos. Schab. XIII9 129 27.

192 A. Buechler, Die Priester und der Cultus, Wien 1895, S. 198 Anm. 2.

193 Heidnische Garnison im Kastell von Sepphoris: Tos. Schab. XIII9 129 27. 194 Ant. XVII 2 1-3 § 23—28.

195 Ant. XIX 6 3 § 299; 7 1 § 317 ff. Josephus erwähnt vier Männer dieses Namens, sämtlich Juden.

196 Wellhausen, Das Evangelium Matthäi, Berlin 1904, S. 35: „An sich können die Soldaten des Antipas auch Juden sein."

Magistrat, sondern auch für die Bekleidung eines Ranges in der dortigen Garnison erforderlich gewesen.

Neben Sepphoris in Galiläa[197] und Emmaus-Nikopolis[198] wird vor allem Jerusalem für Sorgfalt in der Wahrung der Rechte der Israeliten reiner Abstammung gerühmt, sicherlich mit Recht[199]. Es wird berichtet, daß in der heiligen Stadt alle Gemeindebeamten reiner Abstammung gewesen seien[200] und eine andere Nachricht besagt, daß die „edelgesinnten Männer Jerusalems" kein Dokument unterfertigten, sich bei Gericht nicht als Richter betätigten und keiner Einladung Folge leisteten, ohne sich zu vergewissern, was für Männer die Mitunterfertiger, die Mitrichter, die Tischgenossen seien — nämlich, das dürfte u. a. der Sinn sein, ob diese Israeliten reiner Abstammung seien[201]. Wir sehen, mit welcher Exklusivität sich in Jerusalem die legitimen Familien bis in Kleinigkeiten des Alltags hinein abschlossen[202].

Es sind also höchst bedeutsame bürgerliche Vorrechte, die dem Vollisraeliten vorbehalten waren[203] — und doch ist der wichtigste Vorzug dieser Familien rein-israelitischer Abstammung noch nicht genannt. Er liegt auf religiösem Gebiete. Die Abstammung vermittelte den Anteil an dem sich auf die Kinder vererbenden stellvertretenden Verdienst der Väter und zwar in doppeltem Sinn: 1. Ganz Israel sollte, so lehrte man, Anteil haben am Verdienste der Erzväter, insbesondere Abrahams. Dieses Verdienst macht die Gebete erhörlich, schützt in Gefahr, steht im Kriege bei, ersetzt fehlende Verdienste, sühnt Sünden, besänftigt den Zorn Gottes und hebt seine Strafbeschlüsse auf, errettet aus dem Gēhinnōm und schenkt Anteil an Gottes ewigem Reich[204]. 2. Darüber hinaus aber hatte jeder Israelit Anteil am Verdienst und der Für-

---

[197] Qid. IV_5.

[198] ʿAr. II_4 (s. zu dieser Stelle o. S. 79f.). Heute ʿAmwās, südöstlich von Lydda.

[199] Die oben (S. 169f.) besprochene Stelle Qid. IV_5 wird in erster Linie auf Jerusalemer Verhältnisse Bezug nehmen. [200] b. Qid. 76b.

[201] b. Sanh. 23a (Bar.) und Par. Vgl. noch Giṭṭ. IX_8 über die Sorgfalt, die die „Edelgesinnten" in Jerusalem bei der Abfassung und Unterzeichnung von Scheidebriefen übten.

[202] Vgl. noch b. Sanh. 19a (Bar.), wo von der Eifersucht zweier Jerusalemer Familien berichtet wird, deren jede beim Kondolieren den Vortritt vor der anderen beanspruchte.

[203] Eine Ausnahme wurde gegenüber Männern gemacht, die keine Söhne hatten. Ihnen wurde, auch wenn sie legitimer Abstammung waren, die Mitgliedschaft im Synedrium verweigert (Hor. I_4; b. Sanh. 36b Bar.; nach Tos. Sanh. VII_5 426_7 auch im 23gliedrigen Kriminalgerichtshof), weil Kinderlosigkeit als Makel und als göttliche Strafe galt, vgl. Protevangelium Jacobi I_2.

[204] Belege bei Bill. I 116—120; F. Weber, Jüdische Theologie², Leipzig 1897, S. 292—294. 296f.

sprache seiner besonderen Ahnen, wenn sich unter ihnen Gerechte befanden[205], während umgekehrt die Wahl einer unebenbürtigen Gattin sich an den Kindern rächen würde[206]. „Der Vater erwirbt dem Sohn Verdienst hinsichtlich Schönheit, Kraft, Reichtum, Weisheit, Lebensdauer[207]." „Das Gebet eines Gerechten, der Sohn eines Gerechten ist, ist nicht gleich dem Gebet eines Gerechten, der Sohn eines Frevlers ist[208]." Doch ist mit alledem das Letzte noch nicht gesagt! Elias, der Prophet, sollte als Vorläufer des Messias kommen, um ihm die Gemeinde zu ordnen, um Israel wiederherzustellen zur Reinheit des Urstandes, damit das Volk innerlich wie äußerlich zum Empfange des Heiles gerüstet sei[209]. Zu dieser Wiederherstellung Israels gehörte als wesentliche Aufgabe die „Wiederherstellung der Stämme Jakobs"[210], das heißt nach der rabbinischen Exegese: das „Für-unrein-erklären" und „Für-rein-erklären", das „Entfernen" und das „Nähern" von Familien, die zu Unrecht für legitim bzw. für illegitim erklärt worden waren[211]. Nur die rein-israelitischen Familien konnten des Anteils am messianischen Heil sicher sein[212], weil nur ihnen das „Verdienst der

---

[205] F. Weber, ebenda, S. 294—297. Zwei Beispiele seien genannt. R. 'Äl'āzār b. 'Azarjā, ein Nachkomme Esras im 10. Glied, wurde um des „Verdienstes seiner Ahnen" willen mit der Leitung des Lehrhauses von Jabne betraut (b. Bᵉr. 27b). R. Jᵉhōschūa' schlug die Bitte Rabbān Gamlī'ēls II., ihm zu verzeihen, zunächst ab, gab aber seine Unversöhnlichkeit auf, als Letzterer ihn erneut bat und hinzufügte: „So tue es um der Ehre meiner Ahnen willen" (b. Bᵉr. 28a).

[206] b. Qid. 70a. [207] j. Qid. I$_7$ 61a 27f.; par. 'Edh. II$_9$.

[208] b. Jᵉbh. 64a.

[209] Vgl. G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum N.T. II 1935, Art. Elias, S. 930—943 (von J. Jeremias). [210] Sir. 48$_{10}$.

[211] 'Edh. VIII$_7$, wobei zu beachten ist, daß die an dieser Stelle erwähnte Einschränkung der Aufgabe des Elias auf Fälle, in denen Familien mit Gewalt für legitim oder für illegitim erklärt worden waren, sich deutlich als nachträgliche Exegese einer älteren Überlieferung gibt, die diese Einschränkung noch nicht kannte. — In der Mitte des 2. Jahrhunderts haben sich dann eine strengere Richtung, die Elias nur die illegitimen Familien ausscheiden ließ, und eine mildere (siegreiche) Richtung, die ihn nur die zu Unrecht für illegitim erklärten Familien wiederaufnehmen ließ, gegenübergestanden, Bill. IV 792 bis 794.

[212] b. Qid. 70b: „R. Ḥāmā bh. R. Ḥᵃnīnā (um 260 p.) hat gesagt: Gott läßt seine Schᵉkhīnā (in der messianischen Zeit) nur auf denjenigen israelitischen Familien ruhen, die legitimer Herkunft sind; denn es steht geschrieben (Jer. 31$_1$): 'In jener Zeit, ist der Spruch Jahves, will ich allen Geschlechtern Israels Gott sein'. Es heißt nicht: allen Israeliten (will ich Gott sein), sondern allen Geschlechtern." — Nach b. Qid. 70a führt Elias bei der Eheschließung Buch über die, die eine nicht ebenbürtige Frau heiraten.

Legitimität ihrer Abstammung" beistehen würde[213]. Damit ist der tiefste Grund dafür genannt, weshalb die rein-israelitischen Familien ängstlich über der Erhaltung ihrer Blutsreinheit wachten und vor der Heirat ihrer Kinder die Stammbäume ihrer künftigen Schwiegersöhne und Schwiegertöchter prüften[214] — von der Reinheit der Abstammung hing ja ab: nicht nur die gesellschaftliche Stellung der Nachkommen, sondern auch letzte Heilsgewißheit: der Anteil am künftigen Heil Israels[215]. Freilich nicht in den Augen des Täufers, der auch von den legitimen Abrahamskindern die Buße als unerläßliche Voraussetzung für den Anteil an der Gottesherrschaft forderte[216] und nicht in den Augen Jesu, der seinen Volksgenossen, die sich auf ihre rechtmäßige Abstammung von Abraham beriefen[217], die Erlösung durch den Sohn als einzigen Weg zum Heil wies[218].

7. Kapitel: Verachtete Gewerbe. Jüdische „Sklaven".

1. Verachtete Gewerbe.

So entscheidend die Reinheit der Abstammung für die gesellschaftliche Stellung des Juden der neutestamentlichen Zeit innerhalb seiner Volksgemeinschaft war, so dürfen die Ausführungen des 5. und 6. Kapitels doch keinesfalls dahin verstanden werden, als ob die Herkunft der einzige, die gesellschaftliche Stellung bestimmende Faktor gewesen wäre. Bereits im 3. Kapitel hatten wir gesehen, daß die gesellschaftliche Stellung des Schriftgelehrten durch blutsmäßig oder sozial niedrige Herkunft nicht beeinträchtigt wurde. Umgekehrt soll im Folgenden gezeigt werden, daß es Umstände gab, die — ebenfalls unabhängig von der Herkunft des Einzelnen — ihn in der öffentlichen Meinung mit einem Makel versahen. Es handelt sich hier zunächst um

---

[213] Midr. Ps. 20 § 2 (88a 4): „Zu dieser Zeit wird dein Volk gerettet werden (vor dem Gēhinnōm-Gericht), nämlich jeder, der im Buch verzeichnet ist" Dan. 12_1. Durch wessen Verdienst (wird es gerettet werden)? . . . R. Sch^e-mū'ēl b. Nachmān (um 260 p.) hat gesagt: durch das Verdienst der Legitimität ihrer Abstammung. Denn es heißt (in dem zitierten Schriftwort Dan. 12_1): jeder, der verzeichnet ist im Buch (das Elias über die Legitimität der Ehen führt, s. vorige Anm.)."

[214] Beispiele b. Qid. 71b.

[215] Wenn abweichend Philo in seiner Abhandlung über den Adel (de nobilitate) in: de virtutibus 187—227 energisch den Gedanken verficht, daß wahrer Adel nicht auf der Abstammung, sondern auf dem tugendhaften Leben beruhe, so leiten ihn hellenistische Ideen, insbesondere das stoische Ideal des Weisen als des allein Adligen (vgl. L. Cohn, Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung II, Breslau 1910, S. 367 Anm. 1).

[216] Mth. 3_9 || Lk. 3_8. [217] Joh. $8_{33.39}$. [218] 8_{36}.

die Tatsache, daß eine Reihe von Gewerben als verachtet galten und den, der sie ausübte, mehr oder weniger unbarmherzig gesellschaftlich herabdrückten[1]. Wiederholt werden Listen solcher verachteten Gewerbe angeführt. Die vier wichtigsten seien wiedergegeben; Gewerbe, die in Jerusalem nachweisbar sind, sind durch Sperrdruck kenntlich gemacht.

1. Qid. IV14[2]	2. Keth. VII10[9]	3. b. Qid. 82a (Bar.)[11]	4. b. Sanh. 25b (Bar.)[18]
1. Eseltreiber	1. Hundekotsammler	1. Goldschmied (Tos.: Siebmacher)	1. Würfelspieler
2. Kamelsführer	2. Kupferschmelzer	2. Flachshechler[12]	2. Wucherer
3. Schiffer[3]	3. Gerber[10]	3. Schärfer von Handmühlensteinen	3. Veranstalter von Taubenwettflügen[19]
4. Fuhrmann[4]		4. Hausierer	4. Händler mit Früchten des Brachjahres
5. Hirt[5]		5. Weber[13] (+Tos.: Schneider[14])	5. Hirten[20]
6. Krämer[6]		6. Barbier[15]	6. Steuererheber[21]
7. Arzt[7]		7. Wäscher[16]	7. Zöllner[22]
8. Fleischer[8]		8. Aderlasser	
		9. Bademeister	
		10. Gerber[17]	

[1] Vgl. zum Folgenden meinen Aufsatz: Zöllner und Sünder (ZNW. 30, 1931, 293—300).

[2] Den Anfang der Liste (1—6) zitiere ich nach der besten Überlieferung, die sich j. Qid. IV11 66b 25ff. findet, wo unsere Mischnā als anonyme Bāraithā zitiert wird.

[3] Der Mischnātext des palästinischen Talmuds zu unserer Stelle (ed. princ.) j. Qid. IV11 65a 40 liest: sappār, sappān (Schiffer, Barbier); Mischnā Qid. IV14 Stettin 1865 ebenso mit Umstellung. Offensichtlich liegt Dittographie vor: der Barbier paßt nicht unter die Transportgewerbe. Der Barbier fehlt daher mit Recht in unserem Text (s. Anm. 2) und im Mischnātext des babylonischen Talmuds (Lemberg 1861).

[4] Der Mischnātext des palästinischen Talmuds zu unserer Stelle (j. Qid. IV11 65a 40) und der Mischnātext des babylonischen Talmuds (Lemberg 1861) nennen den qaddār (Topfhändler), dessen Erwähnung unter den Transportgewerben überrascht. Die Lösung bietet unser Text (s. Anm. 2), der qārār, qaddār (Topfhändler, Fuhrmann) liest. Der Zusammenhang zeigt, daß der

Man hat zunächst den Eindruck, wenn man diese vier Listen überblickt, daß, da eine so große Zahl anrüchiger Gewerbe genannt wird, kaum Raum für anständige Gewerbe bleibt, mithin die einzelnen Listen unter ganz subjektiven Gesichtspunkten willkürlich zusammengestellt sind. Doch die Dinge liegen anders.

In Liste 1, Nr. 1—6 nennt 'Abbā Schā'ūl (um 150 p.)[23] diejenigen

---

Fuhrmann das Ursprüngliche ist, während der Topfhändler wiederum durch Dittographie in den Text gekommen ist. — Fuhrleute in Jerusalem: J. J. I 34.

[5] Hirten im Dienste von Jerusalemern: nach b. Keth. 62b war R. 'Aqībhā in seiner Jugend Hirte im Dienste des reichen Jerusalemer Großhändlers Bän Kalbā Schābhūa'.

[6] Über den Autor der ersten Hälfte der Liste 1 (Nr. 1—6) sagt der Mischnātext des babylonischen Talmuds und Mischnā Stettin 1865: „'Abbā Gorjān aus Sidon (um 180? Bill. I 187) hat im Namen des 'Abbā Gōrijjā gesagt." Wieder ein Fall von Dittographie! Das Richtige bietet der Mischnātext des palästinischen Talmuds (ed. princ.), wo es j. Qid. IV11 65a 39 heißt „'Abbā Gorjōn aus Sidon hat im Namen des 'Abbā Schā'ūl gesagt." — Krämer in Jerusalem J. J. I 3ff. 36f.; II A 28ff.; II B 102f.). [7] In Jerusalem: J. J. I 19.

[8] In Jerusalem: J. J. I 18; II B 85. — Die Gewerbe Nr. 7 und 8 werden von R. Jehūdhā (um 150) hinzugefügt (Qid. IV14).

[9] Vgl. Tos. Keth. VII11 269 27; j. Keth. VII11 31d 22; b. Keth. 77a.

[10] In Jerusalem: J. J. I 4f.

[11] Die Gewerbe 1—7 auch in Tos. Qid. V14 343 8 mit folgenden Abweichungen: an erster Stelle erscheint der Siebmacher; der Schneider ist an sechster Stelle hinzugefügt und die Reihenfolge ist anders:

1. Siebmacher;
2. Flachshechler (l. mit b. Qid. 82a Bar. ha-serīqīm);
3. Weber;
4. Hausierer;
5. Schärfer von Handmühlensteinen;
6. Schneider;
7. Barbier;
8. Wäscher.

[12] Ein Jerusalemer Flachshändler j. B. M. II5 8c 18 s. u. S. 181 Anm. 68.

[13] In Jerusalem: J. J. I 3f. 17. 22. 27f.

[14] In Jerusalem: J. J. I 4. 21. 28. 37.

[15] In Jerusalem: J. J. I 19. 28. [16] In Jerusalem: J. J. I 22. 28.

[17] Lies ha-bursī statt ha-burseqē (Gerberei) Bill. II 695. In Jerusalem s. Anm. 10. — Die Gewerbe 8—10 sind in b. Qid. 82a (Bar.) hinzugefügt.

[18] Die ersten vier Gewerbe Sanh. III3 = R. H. I8.

[19] Ein Hazardspiel (Wettsport). [20] S. o. Anm. 5.

[21] In Jerusalem: J. J. II A 40.

[22] In Jerusalem: J. J. I 34; Lk. 18 10-14. Nr. 5—7 werden b. Sanh. 25b (Bar.) hinzugefügt. In ähnlicher Weise fügt Tos. Sanh. V5 423 25 als Nr. 5—8 hinzu: 5. Räuber, 6. Hirten, 7. Gewalttätige, 8. In Geldsachen Verdächtige.

[23] S. o. Anm. 6.

Gewerbe, die man seinen Sohn deshalb nicht lernen lassen solle, weil es „Räubergewerbe“[24] seien, d. h. weil sie notorisch in besonders hohem Maße zur Unehrlichkeit verleiten. Das ist bei den Gewerben 1—4 ohne weiteres deutlich: es handelt sich um die Transportgewerbe, bei denen die Versuchung groß war, etwas von dem anvertrauten Gut zu unterschlagen, und zwar werden sämtliche damals existierenden Transportgewerbe genannt mit Ausnahme des Lastträgers, wohl weil er nur für kurze Strecken verwendet wurde und daher besser beaufsichtigt werden konnte. Ein ähnlicher Verdacht trifft die Hirten (5), die sich keines guten Rufes erfreuten[25]; sie waren erfahrungsgemäß meist unehrlich und diebisch: sie trieben nicht nur ihr Vieh auf fremde Grundstücke[26], sondern unterschlugen auch vom Ertrage der Herde, weshalb es verboten war, von Hirten Wolle, Milch oder Zicklein zu kaufen[27]. Was endlich den Krämer (6) anlangt, so steht er in Versuchung, seine Kunden zu übervorteilen. R. J^{e}hūdhā (um 150 p.) fügt ein scharfes Urteil über Ärzte (7) und Fleischer (8) hinzu: „Der beste unter den Ärzten ist reif für die Hölle und der anständigste unter den Fleischern ist ein Genosse der Amalekiter[28].“ Die Ärzte, über die wir auch sonst recht pessimistische Urteile hören[29], werden im Zusammenhang der Räubergewerbe deshalb genannt, weil sie die Reichen zu bevorzugen und die schlecht zahlenden Armen zu vernachlässigen verdächtigt wurden[30]. Und was die Fleischer anlangt, so ist ihre Ehrlichkeit deshalb verdächtig, weil sie in Versuchung standen, zum Genuß verbotenes Ṭ^{e}rēphāfleisch zu verkaufen[31], d. h. — nach rabbinischer[32] Fassung des Begriffs Ṭ^{e}rēphā — Fleisch von Tieren mit tödlichem Leibesfehler[33].

---

[24] Qid. IV$_{14}$.

[25] Man beachte, daß die Hirten auf Liste 4 wiedererscheinen und vgl. das unten zur Liste 4 Bemerkte. [26] b. Sanh. 25b (Bill. II 114).

[27] B. Q. X$_{9}$; Tos. B. Q. XI$_{9}$ 370$_{24}$. [28] Qid. IV$_{14}$.

[29] LXX Jes. 26$_{14}$: *ἰατροὶ οὐ μὴ ἀναστήσουσιν* und LXX Ps. 87 (88)$_{1}$: *ἢ ἰατροὶ ἀναστήσουσιν* (von den Toten) *καὶ ἐξομολογήσονταί σοι*; b. P^{e}s. 113a wird davor gewarnt, in einer Stadt Wohnung zu nehmen, deren Vorsteher ein Arzt ist.

[30] Rāšī zu b. Qid. 82a Bar. (babyl. Talmud ed. Lemberg 1861, Rāšīkommentar Zeile 53) nennt drei Gründe für die abfällige Beurteilung der Ärzte: a) sie wiegen ihre Kranken in Sicherheit und halten sie dadurch ab, Gott zu suchen; b) sie haben manches Menschenleben auf dem Gewissen; c) sie vernachlässigen die Armen. Der dritte Grund paßt am besten in den Zusammenhang. [31] b. Sanh. 25a.

[32] Biblisch = zerrissenes d. h. von einem Raubtier getötetes Tier.

[33] Gleichviel ob das Tier an diesem Leibesfehler (der natürlich sein konnte oder ihm von einem Menschen bzw. einem Raubtier beigebracht sein konnte) eingegangen war oder ob es vor seinem Ende geschächtet worden war.

So verbreitet nun die in Liste 1 enthaltenen Urteile waren[34], so darf doch nicht übersehen werden, daß es nicht an entgegengesetzten Urteilen über die in dieser Liste genannten „räuberischen“ Gewerbe fehlt. So hören wir von einem in der Schrift bewanderten Eseltreiber (1), den R. Jōnāthān (um 220 p.) in Tat und Wort ehrt[35]. R. J^{e}hūdhā (um 150) erklärt im Widerspruch zu 'Abbā Schā'ūl (um 150) die Kamelstreiber (2) in ihrer Mehrzahl für zuverlässig, die Schiffer (3) — die durch ständige Gefahren zur Frömmigkeit angehalten werden — sogar in ihrer Mehrzahl für fromm[36]. Was den Hirten (5) anlangt, so steht allerdings das freundliche Bild des Hirten, das wir aus der Predigt Jesu kennen, allein da; in der rabbinischen Literatur finden sich durchgängig abfällige Urteile über die Hirten, wenn man von den Stellen absieht, in denen in Ausmalung von Stellen des AT.s Jahve, der Messias, Moses, David als Hirten geschildert werden. Als Krämer (6) treffen wir dagegen in Jerusalem hochangesehene Gelehrte[37]. Hinsichtlich der Ärzte (7) ist an den Preis der Ärzte im Sirachbuche (38_{1-15}) zu erinnern; ein Arzt Theudas[38] aus Lydda erscheint in der Mischnā als Gewährsmann einer Überlieferung[39]. Und was die Fleischer (8) anlangt, so lehnt es beispielsweise Rabbī († 217) energisch ab, aus einem Einzelvorkommnis ein Vorurteil gegen den ganzen Stand abzuleiten[40]. Auch ist davon, daß die in Liste 1 genannten Gewerbe in ihrer gesellschaftlichen Stellung beeinträchtigt worden wären, nichts bekannt, wenn wir vom Hirten absehen, der in Liste 4 wieder erscheint. Im Gegenteil sahen wir, daß eine ganze Reihe von Rabbinen Krämer (6) waren. Und wir hören gelegentlich[41], daß der Jerusalemer Arzt (7) Tobias ohne weiteres zum Zeugnis über die Sichtung des Neumonds zugelassen wird, sowie daß einmal von sämtlichen Ärzten Lyddas ein Gutachten als Grundlage für die Entscheidung der Gelehrten in einer Frage der rituellen Reinheit eingeholt wird[42]. So müssen wir urteilen, daß wir in der Aufzählung der „Räubergewerbe“ in Liste 1 ein persönliches Werturteil des 'Abbā Schā'ūl vor uns haben, der an zwar verbreitete, aber doch keineswegs allgemein geteilte Anschauungen anknüpft.

Ähnlich steht es mit einigen kleineren Listen, in denen Berufe genannt werden, die nie „ein Zeichen des Segens“ (d. h. den geringsten Segen) nach sich ziehen[43]. Sie seien anhangsweise aufgeführt:

---

[34] S. o. Anm. 25, 27, 29, 31. [35] Gen. R. 32 zu Gen. 7_{19} (64a 24ff.).

[36] Qid. IV_{14}. [37] J. J. II A 28; II B 102f.

[38] Tos. 'Ahil. IV_{2} 600_{29} heißt er Theodoros.

[39] B^{e}kh. IV_{4}; b. Sanh. 93a (Bar.).

[40] b. Ḥull. 94b. — Seite 85 war uns ein Jerusalemer Rabbi begegnet, der Sohn eines Fleischers war. [41] R. H. I_{7}. [42] Tos. 'Ahil. IV_{2} 600_{29}.

[43] Als erste Gruppe erscheinen b. P^{e}s. 50b (Bar.): Händler mit Rohr-

1a. b. P^e s. 50b (Bar.)[44]	1b. b. P^e s. 50b (Bar.)	1c. b. P^e s. 50b (Bar.)[48]
1. Händler mit Früchten des Brachjahres[45]	1. Schreiber[46]	1. Bücherschreiber[46]
2. Kleinviehzüchter	2. Dolmetscher	2. T^e phillîn-Schreiber
3. Die gute Bäume fällen	3. Leute, die mit Waisengeldern Geschäfte machen	3. M^e zûzôth-Schreiber
	4. Überseehändler[47]	4. Bücher[46]-T^e phillîn-M^e zûzôth-Händler
		5. Purpurfädenverkäufer[49]

Die in Liste 1a Genannten stehen im Verdacht, bestimmte religionsgesetzliche Vorschriften zu übertreten: das Sabbathjahrgebot (Ex. 23$_{10\,f.}$ Lev. 25$_{1-7}$) oder das rabbinische Verbot, Kleinvieh im Lande Israel (mit Ausnahme der Steppengegenden) weiden zu lassen (B. Q. VII$_7$) oder das biblische Baumschutzgesetz (Dt. 20$_{19\,f.}$). Die in Liste 1b und 1c Genannten machen Geschäfte mit sakrosankten Dingen: der Schreiber, der sich für die Abschrift heiliger Bücher bezahlen läßt; der Dolmetscher, der sich für seine Tätigkeit bezahlen läßt und dabei außerdem den Anschein erweckt, Sabbathlohn anzunehmen[50]; der mit Waisengeldern geschäftlich Arbeitende, der in Versuchung steht, die unter Gottes Schutz stehenden Waisen zu schädigen[51] und endlich (Liste 1c) die Ritualienhersteller und Ritualienhändler. Auch bei diesen Listen 1a—c handelt es sich nicht um juristische Dokumente; es soll auch nicht jeder, der eines der in Liste b und c genannten Gewerbe betrieb, etwa gesell-

stäben und Krügen. Sie sehen keinen Segen, weil die Größe ihrer Handelsware den bösen Blick auf sich zieht. Dieser Aberglaube gehört nicht in unseren Zusammenhang, der von verachteten Gewerben handeln soll.

[44] Par. Tos. Bik. II$_{16}$ 102$_{13}$.

[45] Lies mit Tos. ed. Schwarz, Wilna 1890 (statt des im Zusammenhang sinnlosen tagg^e rê sêm^e ṭâ = Straßenhändler) tagg^e rê sch^e miṭṭâ.

[46] In Jerusalem: b. B. B. 14a; Sof. IV$_1$ = j. M^e gh. I$_9$ 71d 57 (Bar.). Es ist an unserer Stelle an Schreiber von Torarollen gedacht.

[47] In Jerusalem: J. J. I 37.

[48] Par. Tos. Bik. II$_{15}$ 102$_{10}$.

[49] Purpurfäden dienten zur Çîçîth-Herstellung; die Par. Tos. Bik. II$_{15}$ nennt an fünfter Stelle die, die „sich mit dem Einziehen von Geldern befassen".

[50] So b. P^e s. 50b.

[51] Der Überseehändler paßt schlecht in den Zusammenhang.

schaftlich geächtet werden[52] — vielmehr sind diese Listen als eine Mahnung zur Gewissenhaftigkeit zu betrachten, die freilich auf konkreten unerfreulichen Erfahrungen beruhen wird.

Die Liste 2 nennt drei Gewerbe, die zwar nicht als unehrenhaft, wohl aber, namentlich um des mit ihnen verbundenen üblen Geruchs willen[53], als ekelerregend galten[54]. Kotsammler und Gerber hängen zusammen[55], denn der erstere sammelt Kot für das Walken und Gerben. Betrieb der Mann eines dieser drei Gewerbe, so hatte die Ehefrau das Recht, die Scheidung von ihrem Manne vom Gericht zu fordern und zwar unter Ausbezahlung der Summe, die ihr in der Hochzeitsverschreibung für den Fall zugesichert war, daß sie aus der Ehe entlassen würde oder der Mann stürbe[56]. Ja, das Recht der Frau ging sogar so weit, daß sie die Ehescheidung fordern konnte, auch wenn sie bei der Heirat wußte, daß ihr Mann eines der genannten drei Gewerbe betrieb und sie ausdrücklich unter der Bedingung, daß der Mann sein Gewerbe weiterbetrieb, die Ehe eingegangen war; sie kann in diesem Fall — wenigstens nach Ansicht des R. Mē'īr (um 150 p.) — erklären: „Ich glaubte, daß ich es ertragen könne, aber jetzt kann ich es nicht ertragen[57].“ Bedenkt man, daß sonst die Frau vom 13. Lebensjahre ab[58] nur dann die Scheidung erzwingen konnte, wenn der Mann sie zu

[52] Liste 1 c schließt mit den Worten: „Aber wenn sie sich mit diesen Dingen um der Sache selbst willen (nicht aus Gier nach Reichtum) befassen, sehen sie (Zeichen des Segens).“ Wie wenig unehrenhaft der Beruf des Schreibers war, geht daraus hervor, daß R. Mē'īr (um 150) ihn ausübte (b. ʿEr. 13a). Ferner vgl. b. Sukka 26a (Bar.), wo gesagt wird, daß die in Liste 1 c Genannten von allen in der Tora genannten Geboten frei seien, weil ihr Beruf schon Gebotserfüllung bedeute.

[53] Vgl. die Gegenüberstellung von Gewürzkrämer und Gerber in b. Qid. 82b (Bar.).

[54] Als ekelerregendes Gewerbe wird b. Pᵉs. 113a noch dasjenige des Abdeckers genannt: „Ziehe auf offener Straße ein Aas ab und laß dir den Lohn zahlen“ (Sinn: Arbeit schändet nicht; selbst die niedrigste Arbeit ist besser als Bettel).

[55] Sie werden daher Tos. Kᵉth. VII$_{11}$ 269$_{27}$ identifiziert: oft wird in der Tat der Gerber zugleich Kotsammler gewesen sein.

[56] Tos. Kᵉth. VII$_{11}$ 270$_{2}$. [57] Kᵉth. VII$_{10}$.

[58] War eine Frau als Minderjährige (Qᵉṭannā war sie bis zum Alter von 12 Jahren und 1 Tag b. Jᵉbh. 100b) verlobt oder verheiratet, so konnte sie unter Umständen durch Erklärung der Eheverweigerung die Verlobung bzw. die Ehe aufheben, nämlich a) bei Lebzeiten des Vaters nur dann, wenn sie bereits einmal durch Scheidebrief entlassen worden war (Jᵉbh. XIII$_{6}$; sie ist durch die vorangegangene Ehe der Gewalt des Vaters entzogen); b) nach dem Tode des Vaters, wenn sie von der Mutter oder den Brüdern verlobt bzw. verheiratet worden war (Jᵉbh. XIII$_{2}$; die ohne den Vater geschlossene Ehe der Minderjährigen ist nur bedingt gültig.)

Gelübden zwang, die ihr Unwürdiges zumuteten[59], und wenn der Mann leprös[60] war oder mit Polypen[61] behaftet[62], während im übrigen[63] das Recht zur Ehescheidung ausschließlich auf seiten des Mannes lag, so kann man die Entrechtung dieser in Liste 2 genannten Gewerbe ermessen. Immerhin ist jedoch zu beachten, daß es sich nicht um einen moralischen Makel handelt.

Noch empfindlicher hatten die in Liste 3 genannten Gewerbetreibenden unter ihrem Gewerbe zu leiden. Die hier aufgezählten Gewerbetreibenden hatten mit Frauen zu tun und standen im Verdacht der Unsittlichkeit, weshalb es heißt, man solle sie nicht mit Frauen allein lassen[64]. Von ihnen heißt es: „Aus ihrer Mitte stellt man keinen König und Hohenpriester[65] auf; nicht, weil sie dazu untauglich wären, sondern weil ihr Handwerk verachtet ist[66]." Daß in dieser Aussage König und Hoherpriester nur als Beispiel für ein öffentliches Amt genannt sind, zeigt erstens ein Ausspruch des R. Jōsē (um 150 p.): „Aderlasser, Gerber und Badediener (vgl. Liste 3, Nr. 8—10), von ihnen setzt man keinen als Vorsteher über die Gemeinde[67]", wonach diesen Gewerben auch das Amt der Gemeindevorsteher gesperrt war, und zweitens eine sofort zu zitierende Stelle, wonach es ungewöhnlich war, Weber zur Zeugenaussage zuzulassen. Wir sehen also, daß denen, die die im Verdacht der Unsittlichkeit stehenden Gewerbe betrieben, im öffentlichen Rechtsleben zwar nicht de iure — de iure waren ihre Glieder „tauglich" zum Bekleiden von öffentlichen Ämtern und zur Zeugenaussage —, wohl aber de facto ein öffentlicher Makel anhing. Es ist kein Zufall, daß unter der großen Zahl von Schriftgelehrten, von denen wir hören, daß sie ein Handwerk oder Gewerbe betrieben, keiner[68] ist,

---

[59] Bill. I 318f.

[60] Mit mukkä schᵉḥīn ist, wie J. Preuß, Biblisch-Talmudische Medizin, Berlin 1911, S. 399f. aus b. Kᵉth. 20b; Kᵉr. III7; b. Taʿan. 21a folgert, ein Kranker gemeint, der an verstümmelnder Lepra leidet.

[61] Zur Krankheit vgl. J. Preuß a. a. O. S. 340.

[62] Kᵉth. VII10; Tos. Kᵉth. VII11 2701. 3.

[63] Nach späteren Aussagen ist auch das Unvermögen des Mannes, die Frau zu ernähren, ein Grund zur Annullierung der Ehe b. Kᵉth. 77a.

[64] Qid. IV14; Tos. Qid. V14 3438; b. Qid. 82a (Bar.). Speziell über den Verdacht gegen Hausierer (umherziehende Gewürzkrämer) vgl. A. Büchler, MGWJ. 78 (1933), S. 138 Anm. 2.

[65] Man beachte, wie selbstverständlich damit gerechnet wird, daß die Priester ein Gewerbe betreiben, s. o. S. 69.

[66] b. Qid. 82b (Bar.).

[67] Däräkh 'Äräç zūṭā 6 (Bill. II 642). — In der Ausgabe von Abraham Tawrogi, Königsberg 1885 (Königsberger Dissertation) findet sich die Stelle nicht.

[68] Von R. Schimʿōn bän Schäṭaḥ wird berichtet, daß er „mit Flachs zu tun hatte" j. B. M. II5 8c 18, was den Flachshechler (Liste 2, Nr. 2) oder den

von dem wir mit Sicherheit sagen können, daß er eines der in Liste 3 genannten Gewerbe betrieb. Besonders wurden von diesem Makel Weber (5) und Gerber (10) betroffen. Bei den Webern kam zu dem Verdacht der Unsittlichkeit hinzu, daß ihr Handwerk in Palästina als Weiberhandwerk galt[69]. Es ist für die gesellschaftliche Stellung der Jerusalemer Weber überaus bezeichnend, daß die Überlieferung den Vorfall, daß die Zeugenaussage zweier Jerusalemer Weber (deren Wohnung noch dazu bei dem in das verrufene Hinnomtal führenden Misttor[70] lag) durch die Gelehrten anerkannt wurde, als ungewöhnlich und als Zeichen besonderer Weitherzigkeit der Gelehrten aufbehalten hat[71]. Bei den Gerbern kam zu dem Verdacht der Unsittlichkeit hinzu, daß ihr Gewerbe als ekelerregend galt (s. Liste 2, Nr. 3). „Wehe dem, dessen Handwerk die Gerberei ist!", rief Rabbī († 217 p.) aus[72]. Man darf nicht darüber hinweglesen, wenn es Apg. 9_{43} ganz schlicht, vielleicht nicht einmal mit betonter Stellung des Schlußwortes, heißt: „Er (Petrus) blieb aber einige Zeit in Jaffa bei einem gewissen Simon, einem Gerber."

Die Zugehörigkeit zu einem der in Liste 4 genannten Gewerbe aber bedeutete den schwersten Makel, nämlich nicht weniger als den Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte. Diese Liste stellt diejenigen Gewerbe zusammen, die geradezu auf Betrug hin angelegt waren und darum de iure als geächtet galten. Die ersten vier der sieben hier genannten Berufe werden von der Mischnā[73] genannt, die letzten drei von einer Bāraithā[74] hinzugefügt. Würfelspieler, Wucherer[75], Veranstalter von Hazardspielen und Händler mit Früchten des Sabbathjahres (1—4) sind in der Tat notorische Betrüger. Von der Mißachtung fremden Eigentums, die sich die Hirten (5) zuschulden kommen ließen, war schon die Rede[76]. Ebenso hatte die Erfahrung gelehrt, daß die Steuererheber (6) und die Inhaber der im Meistbot verpachteten Zöllnerstellen (7) samt ihren Unterbeamten ihr Amt fast durchgängig zu unrechtmäßiger Bereicherung mißbrauchten. „Für Hirten, Steuereinnehmer und Zöllner ist die Buße schwierig", heißt es einmal[77]; der

---

Flachshändler bezeichnen kann. Da im Zusammenhang geschildert wird, wie ihm seine Schüler einen Esel kaufen, damit er sich weniger abmühen müsse, ist eher an Flachshandel zu denken. Möglich bleibt, daß er — wie es damals so oft vorkam — beides war.

[69] Ant. XVIII 9_1 § 314. Vgl. b. j. I 24_3 § 479: Alexander und Aristobul drohen den Frauen der Sippe für die Zeit, wenn sie zur Herrschaft kommen würden, Zwangsarbeit am Webstuhl an.

[70] J. J. I 3. 17; vgl. Bill. IV 1030 Anm. 1. [71] ʿEdh. I_3.

[72] b. Qid. 82b (Bar.), par. b. P^{e}s. 65a (Bar.).

[73] Sanh. III_3 = R. H. I_8. [74] b. Sanh. 25b (Bar.).

[75] Sie übertreten das alttestamentliche Zinsverbot Ex. 22_{24}; Lev. 25_{36}f.; Dt. 23_{20}f. [76] S. 177. Ferner s. u. Anm. 90, 91. [77] b. B. Q. 94b.

Grund ist: sie können nicht alle die kennen, die sie geschädigt bzw. betrogen haben, und an denen sie wiedergutzumachen haben. Es ist bezeichnend, daß der Sprachgebrauch Steuereinnehmer und Diebe[78]; Zöllner und Räuber[79]; Steuereinnehmer, Räuber, Geldwechsler und Zöllner[80]; Zöllner und Sünder[81]; Zöllner und Heiden[82]; Zöllner und Dirnen[83]; Räuber, Betrüger[84], Ehebrecher und Zöllner[85]; Mörder, Räuber und Zöllner[86] zusammenstellte, ja den Zöllner geradezu Sünder nannte[87]. Aus dem Kasten der Zolleinnehmer und dem Beutel der Steuererheber Wechselgeld oder Almosen für die Armenkasse entgegenzunehmen war verboten[88], weil an diesem Geld Unrecht klebte. Steuereinnehmer und Zöllner wurden, falls sie vor der Amts- bzw. Pachtübernahme einer pharisäischen Gemeinschaft angehörten, ausgestoßen und konnten sich nur durch Amtsniederlegung rehabilitieren[89]. Aber nicht nur in der Volksstimmung waren die in der Liste 4 genannten Gewerbe aufs tiefste verachtet[90], ja gehaßt[91], sie waren auch öffentlich de iure entrechtet und geächtet. Wer eines dieser Gewerbe betrieb, hatte die Fähigkeit verwirkt, ein Richteramt zu bekleiden und war dem heidnischen Sklaven gleichgestellt[92] in der Unfähigkeit zur Zeugenaussage[93]. Mit anderen Worten: er war selbst solcher bürgerlichen

[78] Ṭeh. VII 6.

[79] B. Q. X 2; b. Schebhuᶜ. 39a (Bar.). Vgl. Lk. 18 11; Nedh. III 4; Däräkh 'Äräç 2. [80] Däräkh 'Äräç 2.

[81] Mk. 2 15f.; Mth. 9 10f.; Lk. 5 30; Mth. 11 19 par. Lk. 7 34; Lk. 15 1f. Man vergleiche: Mth. 5 46 „Denn wenn ihr diejenigen liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr? Tun nicht auch die Zöllner dasselbe?" mit der Parallele Lk. 6 32: „Und wenn ihr diejenigen liebt, die euch lieben, welche Gnade wird euch zuteil? Auch die Sünder tun dasselbe."

[82] Mth. 18 17. [83] Mth. 21 31f.

[84] *ἄδικοι* hat im Zusammenhang konkrete Bedeutung, vgl. Klostermann, Lukasevangelium², Tübingen 1929 z. St. [85] Lk. 18 11.

[86] Nedh. III 4. [87] Lk. 19 7.

[88] B. Q. X 1. „Aber man darf (Geld) aus seinem Hause oder auf der Straße (als Almosen) entgegennehmen", ebenda.

[89] Tos. Dem. III 4 49 15; j. Dem. II 3 23a 10.

[90] Vgl. noch Midhr. Ps. 23 § 2 ed. Buber, Wilna 1891, 99b 12: „Es gibt keine verächtlichere Beschäftigung als die des Hirten." Philo, de agricultura 61: die Beschäftigung mit Ziegen und Schafen gilt als „unrühmlich und niedrig". b. Jebh. 16a.

[91] Tos. B. M. II 33 375 27: „Die gōjīm, die Kleinviehhirten und die Kleinviehzüchter (die auch Schweine züchteten Bill. IV 359, nicht genannt in der Par. b. 'A. Z. 26ab Bar.) zieht man nicht herauf (aus einer Grube)."

[92] R. H. I 8.

[93] Sanh. III 3 par. R. H. I 8 mit Bezug auf die ersten vier Gewerbe der Liste 4, b. Sanh. 25b (Bar.) auf die drei übrigen ausgedehnt. Daß die Judenschaft von Caesarea Maris dem jüdischen Verwalter des Hafenzolls ihre Ver-

Ehrenrechte entkleidet, auf die sonst jeder Israelit, sogar ein solcher mit schwerem Makel der Abstammung wie der Bastard, Anspruch hatte. Man kann an Hand dieser Tatsache ermessen, welche Ungeheuerlichkeit es war, daß Jesus einen Zöllner in seine engste Jüngergemeinschaft berief[94], und daß er die Frohbotschaft den Zöllnern und „Sündern" in der Bildsprache der Tischgemeinschaft verkündigte.

2. Jüdische „Sklaven"[95].

Zu den gesellschaftlich Gedrückten ist sodann der jüdische Sklave zu rechnen. Daß es in neutestamentlicher Zeit in Palästina jüdische Sklaven — nur von diesen ist hier die Rede — gegeben hat, war bereits in Teil II A, S. 25f., dieser Arbeit gezeigt worden und Billerbeck hat inzwischen die gleiche Ansicht ebenfalls mit Nachdruck vertreten[96]. Hier sei noch vermerkt, daß auf konkrete Verhältnisse auch die Angaben des Talmud über den Preis des jüdischen Sklaven führen, der 1—2 Minen[97], nach einer anderen Angabe 5—10 Minen[98] betrug, während der heidnische Sklave bis zu 100 Minen kostete[99]; der niedrigere Preis der jüdischen Sklaven stammt aus dem Leben, er erklärt sich daraus, daß ihre Dienstzeit nur sechs Jahre dauerte im Unterschied zur lebenslänglichen Leibeigenschaft des heidnischen Sklaven. Die Zahl der jüdischen Sklaven in Palästina ist freilich nicht groß gewesen. Ihre Stellung war im Anschluß an die humanen Vorschriften des Alten Testaments geregelt.

Auf dreifache Weise konnte der Übergang in das Sklavenverhältnis erfolgen: 1. Ex furto, das scheint am häufigsten vorgekommen zu sein. Es handelt sich um den Fall, daß ein Dieb nicht in der Lage war,

---

tretung übertrug (b. j. II 14₄ § 287), war ganz ungewöhnlich. A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, S. 186, erklärt das daraus, daß sie nicht unter pharisäischer Leitung stand.

[94] Mth. 9₉ Par.; 10₃.

[95] Die Bezeichnung „Sklave" entspricht insofern nicht ganz der rechtlichen Stellung, als es sich nicht um Leibeigenschaft handelt. — Der kleine Talmudtraktat über die Sklaven ist herausgegeben von R. Kirchheim, Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani, Frankfurt a. M. 1851, S. 25—30, übersetzt von L. Gulkowitsch in: Angelos I, Leipzig 1925, S. 89—95; die Einleitung, die G. gibt, wird dadurch entwertet, daß er wiederholt die Vorschriften über die Behandlung jüdischer und heidnischer Sklaven durcheinander wirft. — Billerbeck gibt im 4. Band, 26. Exkurs, S. 698—716 eine ausgezeichnete Zusammenstellung der rabbinischen Aussagen über den jüdischen Sklaven.

[96] IV 689. Neuerdings hat die Ansicht wieder bestritten S. Zucrow, Women, slaves and the ignorant in Rabbinic literature and also the dignity of man, Boston 1932. [97] b. ʿAr. 30a Bar.; Tr. ʿAbhadh. II₁₀.

[98] b. Qid. 18a Bar. [99] B. Q. IV₅. Siehe darüber Näheres in Kap. 9.

den Wert[100] des Gestohlenen zu ersetzen. Dann wurde er auf Grund von Ex. 22_{2} zwangsweise vom Gerichtshofe verkauft[101]. Der Verkauf, dem nur erwachsene[102] männliche Israeliten unterlagen, durfte nur an Juden erfolgen[103]; doch bestimmte Herodes, um das Land von mancherlei Gesindel zu befreien, im Widerspruch zum geltenden Recht, daß des Diebstahls Schuldige auch ins Ausland und an Nichtisraeliten verkauft werden sollten[104]. Es ist wahrscheinlich, daß sich damals noch eine weitere Verschärfung des Strafrechts einbürgerte. Während nämlich die H^{a}lākhā den Verkauf der Ehefrau[105] und der erwachsenen Tochter[106] überhaupt nicht kennt, wird Mth. 18_{25} in einem Gleichnis Jesu der Verkauf von Frau und Kindern wegen Unterschlagung des Mannes vorausgesetzt, und es ist anzunehmen, daß sich in dem Gleichnis konkrete palästinische Verhältnisse widerspiegeln. 2. Sodann konnte der Übergang in das Sklavenverhältnis ex concessu, durch freiwilligen Selbstverkauf, erfolgen (Lev. $25_{39\,ff.}$). Der Selbstverkauf war jedoch nur erwachsenen[107] Israeliten und auch nur im Falle äußerster Armut[108] erlaubt[109], Israelitinnen dagegen verboten[110]. Der Verkauf an Nichtjuden war gültig, legte jedoch den Verwandten die Pflicht der Auslösung auf[111]. Meist handelte es sich um den Verzweiflungsschritt hoffnungslos Verschuldeter. 3. War bisher (außer zu Mth. 18_{25}) nur vom Verkauf erwachsener männlicher Israeliten die Rede, so konnten auch Israelitinnen, aber nur minderjährige[112] und nur für die Zeit bis zum Erreichen des Alters von 12 Jahren[113], verkauft werden. Die patria potestas gab dem jüdischen Vater auf Grund von Ex. 21_{7} das Recht, die minorenne Tochter an einen Juden zu verkaufen[114]. In praxi be-

---

[100] Nach ant. XVI 1_{1} § 3 hätte der Dieb den Wert des Gestohlenen vierfach ersetzen müssen: diese Behauptung ist wahrscheinlich eine irrige Verallgemeinerung von Ex. 21_{37}b. Lk. 19_{8} handelt von freiwilliger Mehrleistung.

[101] M^{e}kh. Ex. 21_{7} (28b 17. 20); Sifre Dt. 15_{12} (43a 32); b. Qid. 14b 17b u. ö.

[102] M^{e}kh. Ex. 21_{20} (30c 42).

[103] Ant. XVI 1_{1} § 3; Sifre Dt. 15_{12} (43a 32). [104] Ant. XVI 1_{1} § 1f.

[105] Bill. I 798. Auch wegen eigenen Diebstahls durfte die Frau nicht verkauft werden Soṭa III_{8}. [106] M^{e}kh. Ex. 21_{20} (30c 43); 21_{7} (29a 20ff.).

[107] S. Anm. 102. [108] Sifra Lev. 25_{39} (55c 35).

[109] M^{e}kh. Ex. 21_{7} (29a 27). [110] M^{e}kh. Ex. 21_{7} (29a 24. 28).

[111] Lev. $25_{47\,ff.}$; b. B. B. 8b; b. B. M. 71a Bar., b. ʿAr. 30b; Tr. ʿAbhadh. II_{9}. Anders Giṭ. IV_{9}. [112] M^{e}kh. Ex. 21_{7} (29a 7); 21_{20} (30c 43).

[113] Dann mußte Freilassung erfolgen, falls weder der Herr noch sein Sohn das Mädchen heiraten wollte (s. u. Anm. 129).

[114] M^{e}kh. Ex. 21_{7} (29a 19ff.) vgl. Soṭa III_{8}. Die Söhne durfte der Vater nicht verkaufen (M^{e}kh. ebenda); anders Giṭ. IV_{9}: „Wenn einer sich und seine Kinder (bānāw) an Nichtisraeliten verkauft, so löst man ihn nicht aus“, aber hier ist von einer ungesetzlichen Handlungsweise die Rede. Das ist auch der Grund, weshalb keine Auslösung erfolgt; erst nach dem Tode des Vaters kauft

deutete der Verkauf in diesem Falle meist die Bestimmung der Tochter zur späteren Ehe mit dem Käufer oder seinem Sohn[115]. — Daß namentlich der unter 1 genannte Fall des zwangsweisen Verkaufs wegen Diebstahls nichts Ungewöhnliches war, geht aus Josephus (ant. XVI 1_1 § 1ff.) und dem Neuen Testament (Mth. 18_{25}) übereinstimmend hervor. Die Verpfändung eines minderjährigen Mädchens — und zwar an Heiden! — ist uns in einem konkreten Fall, den wir S. 85f. besprochen haben, vielleicht bezeugt[116]; doch kann der Wortlaut sich auch auf gewaltsame Pfändung (Verschleppung als Geisel) beziehen.

Das Hörigkeitsverhältnis gegenüber einem jüdischen Herrn dauerte sechs volle Jahre (Ex. 21_2; Dt. 15_{12} vgl. Joh. 8_{35}: „Der Sklave bleibt nicht für immer im Hause")[117], nicht länger[118], es sei denn, daß der männliche Sklave — bei den weiblichen war es nicht zulässig[119] — freiwillig auf die Freilassung verzichtete und das sechsjährige Hörigkeitsverhältnis in ein lebenslängliches verwandelte (Ex. $21_{5f.}$; Dt. $15_{16f.}$), das nur durch den Tod des Besitzers ein Ende fand[120]. Es geschah das vorwiegend dann, wenn der jüdische Sklave von einer nichtisraelitischen, seinem Herrn gehörenden Sklavin Kinder hatte[121] und sich von ihr und den Kindern nicht trennen wollte[122]. Doch war der Fall wahrscheinlich selten[123]. Eine Lösung des Dienstverhältnisses vor Ablauf der sechs Jahre konnte dadurch erfolgen, daß der Sklave freigelassen oder losgekauft wurde oder sich selbst loskaufte[124]; außerdem war die jüdische Sklavin freizulassen, wenn der Herr starb[125] — anders der männliche Sklave, der dann in die Gewalt des Sohnes[126] überging[127] — oder

---

man die Kinder los (Giṭ. IV_9). Nach der Rückkehr aus dem Exil ist in Notzeiten dieser Fall, daß Väter ihre Söhne und Töchter als Sklaven verkauften, vorgekommen, wie Neh. $5_{2.5}$ bezeugt.

[115] Tr. ʿAbhadh. $I_{10f.}$ [116] ʿEdh. VIII_2.

[117] Vgl. ferner ant. IV 8_{28} § 273; XVI 1_1 § 3 und die H^{e}lākhā bei Bill. IV 701f.

[118] Singulär b. Qid. 14b Bar.: „Wer sich selbst verkauft, kann sich für sechs und mehr als sechs Jahre verkaufen." R. ʾÄlīʿäzär (um 90), der konsequente Vertreter der alten Überlieferung, lehnt diese Möglichkeit jedoch ab (ebenda). War ein Sklave geflohen, so mußte er die Fluchtzeit nachdienen (Bill. IV 702f.). [119] M^{e}kh. Ex. 21_7 (29a 32) u. ö.

[120] In diesem Falle fand eine Vererbung an den Sohn des Besitzers nicht statt M^{e}kh. Ex. 21_6 (29a 1. 6); Qid. I_2; b. Qid. 17b Bar. u. ö.

[121] Siehe darüber im nächsten Absatz.

[122] Ex. 21_5; ant. IV 8_{28} § 273.

[123] Die rabbinischen Vorschriften suchten ihn zu erschweren Bill. IV 707.

[124] Von den Bestimmungen über das Jobeljahr ist abzusehen, weil sie nicht in Kraft standen. [125] M^{e}kh. Ex. 21_6 (29a 6); Qid. I_2 u. ö.

[126] Doch keines anderen Erbberechtigten!

[127] M^{e}kh. Ex. 21_6 (29a 5) u. ö.

wenn sie zwölf Jahre alt wurde[128]. Doch war durchaus das Übliche, daß der Herr oder sein Sohn in letzterem Falle dieSklavin heiratete[129]. Ob diese Vorschriften immer beachtet worden sind, ist eine andere Frage: Sir. 7_{21} muß eingeschärft werden, daß man den Sklaven nicht um die Freilassung betrügen soll.

Was die rechtliche Stellung des jüdischen Sklaven anlangt, so ist zu sagen, daß der Sklavendienst nicht als ehrenrührig galt; sollten doch dem jüdischen Sklaven ehrenrührige Sklavenarbeiten erspart bleiben[130]. Rechtlich dem erwachsenen Sohne des Hauses gleichgestellt, hatte er Anrecht auf gleich gute Nahrung, Kleidung, gleich gutes Tisch- und Nachtlager wie sein Herr[131]; er konnte — im Unterschied zum heidnischen Sklaven — Eigentum durch Fund[132] oder Schenkung erwerben[133] und sich durch Abzahlung die Dienstzeit verkürzen; er konnte — ebenfalls im Unterschied zum heidnischen Sklaven — von seinem Herrn nicht für Banngut erklärt werden[134]; war er verheiratet, so war sein Herr zum Unterhalt von Weib und Kind verpflichtet[135]. Kurz — die rechtliche Stellung des jüdischen Sklaven war im Sinn der alttestamentlichen Vorschrift „wie ein Lohnarbeiter" soll er bei dir sein (Lev. 25_{40}) geregelt. Er war ein „Arbeiter, der seine Arbeitskraft auf sechs Jahre an einen bestimmten Herrn fest vermietete und zwar gegen einen Lohn, der in Gestalt der Kaufsumme auf ebenso lange Zeit im voraus entrichtet wurde"[136]. Nur in einer Hinsicht war er, doch nur der männliche Sklave, entrechtet und zwar auf Grund der rabbinischen Exegese von Ex. 21_4, wo es heißt: „Wenn sein Herr ihm (dem hebräischen Sklaven) ein Weib gibt, und sie gebiert ihm Söhne oder Töchter, so bleibt das Weib samt ihren Kindern Eigentum des Herrn und er wird allein entlassen." Da eine erwachsene Jüdin nicht Leibeigene eines Juden sein konnte, verstand man die Stelle dahin,

[128] Qid. I_2; b. Qid. 4a 16ab; Tr. ʿAbhadh. I_4 u. ö.: „beim Eintritt der Pubertätszeichen".

[129] M^{e}kh. Ex. 21_8 (29b 4). Tr. ʿAbhadh. I_{7-10} u. ö.

[130] M^{e}kh. Ex. 21_2 (28b 42ff.) z. B.: dem Herrn die Füße waschen, die Schuhe anziehen usw. Vgl. ferner Sifra Lev. 25_{39} (55c 40); Tr. ʿAbhadh. II_1. — Auch Arbeiten, die ihn öffentlich als Sklaven erscheinen ließen, sollten ihm nicht zugemutet werden.

[131] M^{e}kh. Ex. 21_5 (28d 22); Sifra Lev. 25_{39} (55c 45); Tr. ʿAbhadh. II_2 u. ö. — Vgl. Mth. 10_{24}f.!

[132] B. M. I_5.

[133] Der Ertrag seiner im Dienst geleisteten Arbeit dagegen gehörte restlos seinem Herrn (vgl. Mth. 25_{14}ff.; Lk. 19_{13}ff.).

[134] ʿAr. VIII_5.

[135] M^{e}kh. Ex. 21_3 (28c 36) u. ö.

[136] Bill. IV 709. — Die Behauptung von L. Gulkowitsch, Der kleine Talmudtraktat über die Sklaven, in: Angelos 1 (1925), S. 88, der jüdische Sklave habe nicht das Recht besessen, als Zeuge aufzutreten, ist falsch. Die Stelle b. B. Q. 88b, auf die er sich beruft, handelt vom heidnischen Sklaven.

daß der Herr das Recht habe, dem jüdischen Sklaven[137] auch wider seinen Willen[138] eine heidnische Sklavin zum Weibe zu geben, die bei seiner Entlassung samt den Kindern Eigentum des Herrn blieb.

Daß die rauhe Wirklichkeit oft härter war als die rabbinische Gesetzgebung, ist auf Grund der Verfügung des Herodes, daß die Diebe außer Landes verkauft werden sollten[139] und auf Grund des Schalksknechtsgleichnisses (Mth. 18_{25}) — jüdische Verhältnisse als Grundlage des Gleichnisses vorausgesetzt — sicher. Wie skrupellos das Gesetz gelegentlich mißachtet werden konnte, zeigt ferner das Verhalten des Makkabäers Antigonus, der im Jahre 40 a. den Parthern außer 1000 Talenten auch 500 Frauen für den Fall versprach, daß sie ihm auf den Königsthron verhelfen würden[140]; er hatte dabei „die meisten der bei ihnen (seinen Gegnern Hyrkan, Phasael und Herodes) befindlichen Frauen" im Auge[141], also Jüdinnen. Im ganzen muß jedoch gesagt werden, daß in normalen Zeiten die den jüdischen Sklaven so kräftig schützende Gesetzgebung des Alten Testamentes allzugroßer Willkür der Herren einen Riegel vorgeschoben haben wird. Bezeichnend ist das bekannte Sprichwort: „Wer einen hebräischen Sklaven kauft, kauft sich einen Herrn"[142], und auch in dem Jesuswort: „Kein Schüler ist mehr als sein Lehrer, kein Sklave mehr als sein Herr; genug für den Schüler, daß er werde wie sein Lehrer und der Sklave wie sein Herr"[143] wird man einen Reflex einer menschenfreundlichen Behandlung der jüdischen Sklaven erblicken dürfen.

8. Kapitel: Die illegitimen Israeliten.

1. Israeliten mit leichtem Makel.

(Illegitime Priesterkinder, Proselyten, freigelassene Sklaven.)

Das Gemeinsame der in diesem Abschnitt zu besprechenden drei Bevölkerungsgruppen, innerhalb deren die Proselyten zahlenmäßig bei weitem überwogen, besteht darin, daß zwar ihre Ehe mit Leviten und Israeliten reiner Abstammung als legitime Verbindung anerkannt wurde, daß ihnen aber die Verschwägerung mit Priesterfamilien versagt war; sie blieb das ausschließliche Vorrecht der Leviten und Vollisraeliten.

---

[137] Und zwar nach der von R. 'Äliʿäzär (um 90) vertretenen, wahrscheinlich älteren Ansicht sowohl dem ex concessu wie dem ex furto verkauften Sklaven (b. Qid. 14b). — Die Beschränkung auf den bereits (mit einer Jüdin) verheirateten Sklaven taucht erst im 4. Jahrhundert auf (b. Qid. 20a).

[138] b. Qid. 14b, Ansicht des R. 'Äliʿäzär (um 90), vgl. Tᵉm. VI_{2}.

[139] Ant. XVI 1_{1} § 1ff.

[140] Ant. XIV 13_{3} § 331; 13_{5} § 343; 13_{10} § 365; b. j. I 13_{1} § 248; 13_{4} § 257; 13_{11} § 273. [141] b. j. I 13_{4} § 257.

[142] b. Qid. 20a; 22a u. ö. [143] Mth. $10_{24f.}$; Joh. 13_{16}; 15_{20}.

Damit war eine empfindliche Herabdrückung der gesellschaftlichen Stellung gegeben: der Ausschluß von der Verschwägerung mit den Priesterfamilien war nicht nur ein gesellschaftlicher, sondern letztlich ein religiöser Mangel. Weiter waren diesen Bevölkerungsgruppen wichtige bürgerliche Rechte versagt: der Sitz in bestimmten Behörden und Richterkollegien sowie der Zugang zu begehrten Ehrenämtern[1] war ihnen versperrt.

A. Die illegitimen Priesternachkommen.

Zu diesen mit leichtem Makel behafteten Israeliten gehören zunächst die Profanen (ḥālāl[2], ḥ^{a}lālā[3]) d. h. die illegitimen Priesterkinder. Es handelt sich um die Kinder aus der Ehe eines Priesters mit einer ihm unebenbürtigen oder aus anderen Gründen zur Ehe verbotenen Frau[4]; unter welchen Voraussetzungen die Ehe eines Priesters für unerlaubt und seine Nachkommenschaft für illegitim galt, ist S. 81f. dargelegt worden. Ein solcher illegitimer Priestersohn durfte, ebenso seine Nachkommen, gemäß Esra 2_{61-63} ‖ Neh. 7_{63-65} nicht amtieren (vgl. S. 85)[5]; ferner durfte er keine Priestertochter heiraten[6]. Hatte er einen Halbbruder legitimer Abstammung[7], so durfte er nicht, falls dieser kinderlos starb, mit der Witwe des Bruders die Leviratsehe eingehen[8]: er war ja um seiner illegitimen Abstammung willen nicht in der Lage, den „Namen"[9] eines legitimen Priesters durch einen Sohn zu erhalten. Die Tochter eines illegitimen Priesters war jedem legitimen Priester zur Ehe[10] und zur Leviratsehe[11] verboten. Ja, sogar die Witwe eines ḥālāl darf, auch wenn sie selbst legitimer Abstammung ist, nach herrschendem Priesterrecht keinen Priester heiraten[12]: sie ist durch die Ehe mit einem illegitimen Priester selbst illegitim geworden[13], und daran

[1] Die betr. Ämter sind S. 169f. genannt.

[2] Terminus technicus auf Grund von Lev. 21_{15}. [3] Lev. $21_{7.14}$.

[4] b. Qid. 77a. b.

[5] Auch den Priestersegen im Synagogengottesdienst durfte er nicht erteilen b. Soṭa 38b. 40a.

[6] Qid. IV_1. — Die milde Ansicht des R. J^{e}hūdhā (um 150 p.) „Proselyt, freigelassener Sklave und ḥālāl dürfen eine Priestertochter heiraten" Tos. Qid. V_2 341_{22} entspricht nicht dem älteren Recht.

[7] Der Bruder ist Sohn des gleichen (priesterlichen) Vaters und einer anderen, dem Vater ebenbürtigen Frau. [8] J^{e}bh. IX_1. [9] Dt. 25_6.

[10] Qid. IV_6; Tos. Qid. V_3 (341_{27}). [11] J^{e}bh. IX_2.

[12] b. Qid. 75a: „Es sprach Rabh Ḥisdā (gest. 309 p.): „Erkennt nicht jeder an, daß die ʿissā-Witwe [über ʿissā s. nächsten Absatz] untauglich ist für die (Ehe mit der) Priesterschaft?" Was für die ʿissā-Witwe gilt, das gilt erst recht für die tiefer stehende Witwe eines ḥālāl.

[13] Vgl. die analoge Bestimmung über die Proselyten b. Qid. 78a: „Der Proselyt macht (die legitime Israelitentochter) untauglich (zur Priesterehe) auch durch seine Beiwohnung."

ändert auch ihre eigene legitime Abstammung nichts. Diese strengen Vorschriften bestätigen erneut (vgl. S. 84—87), mit welcher Unerbittlichkeit die Priesterschaft über der Reinerhaltung ihres Standes und der Ausscheidung illegitimer Glieder wachte.

Auch die milder gestimmten pharisäischen Kreise[14] befürworteten grundsätzlich die Ausscheidung illegitimer Priesternachkommen aus dem Priesterstande; scheuten sie sich doch nicht, die hasmonäischen Hohenpriester Johannes Hyrkan und Alexander Jannäus, die nach ihrer Behauptung illegitime Priesterkinder waren[15], zur Niederlegung ihres Amtes aufzufordern. Dagegen konnten die Schriftgelehrten das rigorose Vorgehen der Priester in Fragen der Eheschließung mit illegitimen Priesternachkommen nicht billigen, vor allem nicht in den Fällen, in denen die Illegitimität eines Priesterkindes nicht erwiesen war, sondern lediglich vermutet wurde. Es handelt sich um die bereits S. 86 erwähnten ʿissā-Familien[16], mit denen die Priester sich nicht verschwägern wollten. Die dort auf Grund textkritischer Erwägungen (S. 86 Anm. 2) gegebene Lösung des ʿissā-Problems, wonach es sich um Priesterfamilien handelt, bei denen hinsichtlich eines (oder mehrerer) Glieder Ungewißheit über die Legitimität seiner Abstammung bestand, hat sich mir inzwischen durch die Feststellung bestätigt, daß dieselbe Fassung des Begriffes ʿissā schon von den Tosaphisten zu b. Keth. 14a[17], sowie von Maimonides und ʿObadja di Bertinoro zu ʿEdh. VIII 3[18] vertreten wird. In solchen Fällen des Zweifels über die Legitimität von Priesterkindern wollten die Schriftgelehrten hillelitischer Richtung der betreffenden ʿissā-Familie die verantwortliche Aussage in das Gewissen schieben und danach über die Legitimität der Kinder dieser Familie entscheiden[19]. Aber die intransigente Priesterschaft lehnte die ʿissā-

---

[14] S. 85—86. [15] S. 12—13.

[16] Literatur: F. Rosenthal, Über ʿissā. Ein Beitrag zur Sittengeschichte der Juden vor und nach der Zerstörung des 2. Tempels in: MGWJ. 30, 1881, S. 38—48; 113—123; 162—171; 207—217; A. Büchler, Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70 in: Festschrift für A. Schwarz, hrsg. von S. Krauß, Berlin-Wien 1917, S. 133—162; zur Kritik an Büchler s. o. S. 86 Anm. 2.

[17] „Eine Familie, in die möglicherweise ein oder mehrere ḥalālīm versenkt (d. h. vermischt) sind."

[18] „Eine Familie, unter die möglicherweise ein ḥālāl vermischt ist, was zur Folge hat, daß jeder der Söhne im Verdacht steht, jener möglicherweise illegitime Sohn zu sein."

[19] ʿEdh. VIII 3: „Es bezeugten R. Jehōšūaʿ (um 90 p.) und R. Jehūdhā bhān bethīrā (nach 100 p.) betreffs der [ʾalmānath; dieses Wort ist nach der sofort zu zitierenden Tos.-Stelle zu streichen] ʿissā, daß sie (unter Umständen) tauglich sei für die (Verschwägerung mit der) Priesterschaft. Denn die ʿissā ist tauglich (durch ihre Selbstaussage sich) für unrein und für rein zu erklären,

Familien in jedem Falle von vornherein ab und heiratete Töchter aus solchen Familien um des bloßen Verdachtes willen nicht[20]. Sie entschied in allen die Abstammung von Priesternachkommen betreffenden Fällen grundsätzlich erschwerend[21].

Im ganzen ist zu sagen, daß die Zahl der illegitimen Priesterfamilien nicht allzu groß gewesen zu sein scheint[22].

B. Die Proselyten.

Weit zahlreicher als die ḥ^{a}lālīm waren die ebenfalls zur Gruppe der Israeliten mit leichtem Makel gehörenden Proselyten[23]. Es handelt sich um die Vollproselyten, die „Proselyten der Gerechtigkeit"[24], d. h. um Heiden, die zum Judentum übergetreten waren, indem sie

---

(sich der Priesterschaft) zu nähern und (von ihr) zu entfernen. Es sprach Rabban Gamlīʼēl (II., vor 110 p.): 'Wir nehmen euer Zeugnis an. Aber was sollen wir tun? Denn Rabbān Jōḥānān bän Zakkai hat angeordnet, wegen solcher Angelegenheiten keine Gerichtshöfe zusammenzuberufen. Die Priester hören (nämlich nur) auf euch, wenn es gilt, zu entfernen, aber nicht, wenn es gilt zu nähern'." Offensichtlich mit Bezug auf die ersten beiden Sätze dieser Mišnā sagt Tos. ʻEdh. III$_{3}$ 459: „Ein späterer Gerichtshof lehrte: glaubwürdig (näʼ^{a}mänāth) ist die (Selbstaussage der) ʻissā, um für unrein und für rein zu erklären, um (zur Ehe) zu verbieten und zu erlauben, um (der Priesterschaft) zu nähern und (von ihr) zu entfernen. Aber mit der Witwe der ʻissā haben sie sich nicht befaßt." Mit dem letzten Satz wird ausdrücklich festgestellt, daß das Wort „Witwe" in ʻEdh. VIII$_{3}$ nicht der ursprünglichen Überlieferung angehöre (was sich uns S. 86$_{2}$ auch aus anderen Erwägungen bestätigte). Die ʻissā-Familie selbst ist es also, der nach der H^{a}lākhā das Zeugnis über die Legitimität oder Illegitimität desjenigen Familiengliedes zugeschoben wird, dessen Abstammung angezweifelt wird. — Rosenthal (s. Anm. 16) vermutet S. 43 ansprechend, die Tos.-Stelle besage, daß im ersten Satz von ʻEdh. VIII$_{3}$ ursprünglich nicht ʼlmnth ʻish, sondern nʼmnth ʻish gestanden habe. Die irrige Lesart in ʻEdh. VIII$_{3}$ hat viel Verwirrung über die Bedeutung des Begriffes ʻissā geschaffen

[20] ʻEdh. VIII$_{3}$ (s. vorige Anm.).

[21] S. o. S. 81 Anm. 3 Ende; S. 85 unten; S. 86f.

[22] Tos. Qid. V$_{2}$ (341$_{26}$) ‖ b. K^{e}th. 14b (Bar.): „Die Israeliten kennen die n^{e}thīnīm (Tempelsklaven s. u. S. 216) und Bastarde in ihrer Mitte, aber nicht die ḥ^{a}lālīm." Einige Erwähnungen von ḥ^{a}lālīm aus dem 2. Jahrhundert gibt A. Büchler in MGWJ. 78 (1934), S. 159ff.; vgl. auch j. Giṭ. I$_{2}^{1}$ 43c 39 (Bill. II 377).

[23] Literatur: Traktat Gērīm ed. G. Polster (Text, Übersetzung, Erklärung) in: "Ἄγγελος II (1926), S. 1—38. — Billerbeck II S. 715—723; I. Lévi, Le prosélytisme juif, Revue des Études juives 50 (1905), S. 1—9; 51 (1906), S. 1—31. — Ältere Literatur bei Schürer III[4] 150 Anm. 1. Schürer selbst handelt über die Erfolge der jüdischen Propaganda und die verschiedenen Kategorien der Proselyten S. 150—188; die im folgenden behandelten Fragen werden S. 186f. nur kurz und ganz unzureichend, weil unter Beschränkung auf die Mischnā als Quelle, gestreift.

[24] gērīm = gērē çädhäq.

sich der Beschneidung, dem Tauchbad[25] und der Opferdarbringung[26] unterzogen. Sie sind scharf zu unterscheiden von den Halbproselyten, den „Gottesfürchtigen“[27], die lediglich das Bekenntnis zum Monotheismus und die Befolgung eines Teiles des Zeremonialgesetzes auf sich nahmen, ohne voll zum Judentum überzutreten. Diese Halbproselyten galten rechtlich weiterhin als Heiden.

Freilich war in dem uns beschäftigenden ersten nachchristlichen Jahrhundert die Zeit der von den Makkabäern (namentlich in Idumäa von Johannes Hyrkan[28] und im Ituräerreiche von Aristobul I.[29]) durchgeführten Zwangsbekehrungen[30] zum Judentum vorüber. Und auch in der Diaspora dürfte in dieser Zeit, wie Mth. 23_{15} vermuten läßt, die Gewinnung eines Vollproselyten keine einfache Aufgabe gewesen sein, was bei der Verbreitung antisemitischer Strömungen in der griechisch-römischen Welt[31] nicht überrascht; Schürer wird recht haben, wenn er urteilt, daß „formelle Bekehrungen zum Judentum nicht so häufig gewesen zu sein scheinen wie der freie Anschluß in Form der *σεβόμενοι*“[32]. Trotzdem ist der Vollzug des Proselyten-Tauchbades im Siloahteiche in Jerusalem kein seltenes Ereignis gewesen, zumal es nahe lag, daß Heiden zum Übertritt nach Jerusalem kamen[33] — schon um des beim Übertritt zu vollziehenden Opfers[34] willen.

In das Jerusalem der letzten vorchristlichen Jahrzehnte führt der Bericht über den Übertritt dreier Heiden zum Judentum, die von Schammai zurückgewiesen, von Hillel jedoch angenommen worden waren[35]. In die Zeit vor 30 nach Chr. gehört ferner ein Einzelvorkommnis, das im Zusammenhang eines Streites zwischen Schammaiten und Hilleliten berichtet wird. Während nämlich die ersteren den Vollzug des Proselyten-Tauchbades am Tage der Beschneidung für zulässig

[25] Zum Alter der Proselytentaufe als Initiationsakt vgl. Bill. I 102—108 und meinen Aufsatz: Der Ursprung der Johannestaufe in: ZNW. XXVIII (1929), S. 312—320. [26] Bei Frauen nur Tauchbad und Opferdarbringung.

[27] jir'ē šāmaim. NT., LXX, Josephus: *φοβούμενοι* (*σεβόμενοι*) *τὸν θεόν*.

[28] Ant. XIII 9_1 § 257.

[29] Ant. XIII 11_3 § 318; § 319 beruft sich Josephus auf das (uns verlorene) Geschichtswerk Strabos unter wörtlicher Zitierung.

[30] Vgl. Nid. VII_3: es gibt Ortschaften, die überwiegend von Proselyten bewohnt sind.

[31] Vgl. Schürer III^4 126f.; 150ff.; Joh. Leipoldt, Antisemitismus in der alten Welt, Leipzig 1933. [32] III^4 177. [33] P. R. 'Ä. 10.

[34] b. Keᵉr. 81a = 9a; Ger. II_5. Gewöhnlich bestand das Opfer in einem Taubenpaar.

[35] b. Schab. 31a (Bar.) ‖ ARN. Rez. A Cp. 15 ed. Schlechter 31a 1. — Hierher gehören auch die Überlieferungen über Hillēl und den Proselyten Bän Hē Hē b. Hᵃgh 9b, vgl. Bacher, Die Agada der Tannaiten I^2, Straßburg 1903, S. 8f.

erklärten, forderten die Hilleliten eine Zwischenzeit von sieben Tagen zwischen Beschneidung und Tauchbad[36], weil sie dem Heiden Leichen-Unreinheit zuschrieben. Ein Vorkommnis, das die ältere, schammaitische Praxis illustiert, wird angefügt: „Es gab in Jerusalem Soldaten als[37] Torwächter, die (am 14. Nīsān) das Tauchbad nahmen und am Abend ihr Passah aßen (obwohl sie erst am gleichen Tage beschnitten worden waren[38])[39]." Leider wissen wir nichts Näheres darüber, um was für Soldaten es sich hier handelt; fest steht nur, daß es Heiden sind, die zum Judentum übertraten[40], und daß der Vorfall in die Zeit vor 30 p. gehört, da, wie das N.T. zeigt[41], zur Zeit Jesu die schammaitische Ansicht nicht mehr maßgebend war. Zwischen 30 und 33 p. treffen wir in Jerusalem einen aus Antiochia stammenden Proselyten namens Nikolaos, der sich der Urgemeinde anschloß[42]. Endlich ist, was Jerusalemer Proselyten anlangt, daran zu erinnern, daß uns angesehene Lehrer der heiligen Stadt, die Proselytenabkömmlinge waren, bereits begegnet sind[43]. Auf Jerusalemer Ossuarien wird ein „Juda, Sohn des Laganion, des Proselyten"[44] und eine Proselytin Maria[45] genannt.

Was die Herkunft der palästinischen, insbesondere der Jerusalemer Proselyten anlangt, so stammen die meisten von ihnen aus den unmittelbar an das jüdische Siedlungsgebiet angrenzenden Gegenden. In Idumäa hatte das herodianische Königshaus seine Heimat. Die Mütter zweier der S. 103 erwähnten Jerusalemer Schriftgelehrten heidnischer Abstammung, R. Jōḥānāns, des Sohnes der Ḥauranitin (um 40 p.)[46], und 'Abbā Schā'ūls, des Sohnes der Batanäerin (um 60 p.),

---

[36] P^{e}s. VIII$_8$; 'Edh. V$_2$; Tos. P^{e}s. VII$_{13}$ (167$_{20}$).

[37] So j. P^{e}s. VIII$_8$ 36b 47. — Tos. P^{e}s. VII$_{13}$ (167$_{21}$): „und".

[38] Daß dieser wichtige Zusatz zu ergänzen ist, geht aus P^{e}s. VIII$_8$ und b. P^{e}s. 92a (Bar.) hervor.

[39] Tos. P^{e}s. VII$_{13}$ (167$_{21}$) ‖ j. P^{e}s. VIII$_8$ 36b 47.

[40] Nach dem Zusammenhang der Stelle.

[41] S. meinen in Anm. 25 genannten Aufsatz in ZNW. XXVIII 1929, S. 312—320; ferner Joh. 18$_{28}$ vgl. Mth. 8$_8$: die heidnischen Wohnungen galten zur Zeit Jesu als mit Leichenunreinheit behaftet. Ebenso Ant. XVIII 4$_3$ § 94.

[42] Apg. 6$_5$.

[43] S. o. S. 103. Vgl. noch Tos. Sukka I$_1$ (192$_{11}$); j. Sukka I$_1$ 51d 24: die sieben Söhne der zum Judentum übergetretenen Königin Helena von Adiabene sollen sämtlich Schriftgelehrte (talmīdhē ḥ^{a}khāmīm) gewesen sein. Ferner die Deutung von Dt. 10$_{18}$ durch R. J^{e}hōschūa', s. u. S. 203 Anm. 142.

[44] E. L. Sukenik, Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt, Jerusalem 1931, S. 18 und Tafel 3. Griechische Inschrift.

[45] S. Klein, Jüdisch-palästinisches Corpus inscriptionum, Wien-Berlin 1920, S. 24 f. Hebräische Inschrift.

[46] Ich lese Rabbī Jōḥānān bǟn ha-ḥōrōnīth mit Tos. Sukka II$_3$ (193$_{27}$) Erfurter Handschrift; Tos. 'Edh. II$_2$ (457$_{14}$) Erfurter Handschrift, Sukka II$_7$

stammten aus der Batanäa und Auranitis; beide Gegenden gehörten seit 23 a. zum Gebiete Herodes' des Großen, von 4 a. bis 34 p. zur Tetrarchie des Philippus, seit 53 p. zum Gebiete des Königs Agrippa II. Weiter wird auf Grund von Dt. 23$_{4-9}$ die Zulassung von Ammonitern und Moabitern zum Übertritt diskutiert[47] und die Frage, ob edomitische und ägyptische Proselyten und Proselytinnen sofort nach dem Übertritt zur Ehe mit Juden zuzulassen seien, erörtert[48]; daß es sich hierbei nicht lediglich um theoretische Erörterungen handelte, zeigt der Bericht, wonach ein ammonitischer Proselyt namens J^{e}hūdhā zur Zeit Rabbān Gamlī'ēls II. (nach 90 p.) im Lehrhause von Jabne zum Übertritt zugelassen wurde[49], und die Nachricht, daß sich unter den Schülern des R. ʿAqībhā ein ägyptischer Proselyt namens Minjāmīn[50] befand,

---

(BM). Doch ist die Lesart Jōḥānān bän ha-ḥōrōnī ebenfalls gut bezeugt, vgl. H. Bornhäuser, Sukka, Berlin 1935, S. 68f., der die Entscheidung offen läßt.

[47] Dt. 23$_{4}$ verbietet die Aufnahme von Ammonitern und Moabitern in die Gemeinde Israels. Aus dem Umstand, daß Ammoniterinnen und Moabiterinnen Dt. 23$_{4}$ nicht ausdrücklich genannt werden, folgert man, daß die Frauen von dem Dt. 23$_{4}$ ausgesprochenen Verbot nicht mitbetroffen sind (J^{e}bh. VIII$_{3}$); man erklärt, daß der Dt. 23$_{5}$ den Ammonitern und Moabitern gemachte Vorwurf nur den Männern, nicht den Frauen gelte (j. J^{e}bh. VIII$_{3}$ 9c 9; b. J^{e}bh. 77a; Sifre Dt. § 249 zu Dt. 23$_{4}$ 50c 199$_{4}$) oder man schließt aus der Geschichte der Moabiterin Ruth und der Ammoniterin Na^{ʿa}mā (1 Kg. 14$_{21}$), daß Gott die auf den Moabiterinnen und Ammoniterinnen liegenden „Bande gelöst" (Ps. 116$_{16}$) habe (b. J^{e}bh. 77a). Aber man ging noch weiter. Jadh. IV$_{4}$ zeigt, daß man das ganze Verbot Dt. 23$_{4}$ um 90 p. nicht mehr für gültig ansah: man beschränkte es auf die Ammoniter und Moabiter der Frühzeit. Vgl. Rengstorf, Jebamot, Gießen 1929, S. 104—106; Bill. IV 378ff.

[48] Dt. 23$_{8-9}$ bestimmt, daß Nachkommen der Edomiter und Ägypter erst im 3. Glied der Gemeinde Israels angehören durften. Diese Bestimmung bezog man auf Männer und Frauen (R. Schimʿōn um 150 p. nahm auch hier die Frauen aus: J^{e}bh. VIII$_{3}$; Sifre Dt. § 253 zu Dt. 23$_{9}$ 50c 199$_{41}$) und erklärte sie dahin, daß zwei Generationen der edomitischen und ägyptischen Proselyten — vom Übertritt an gerechnet (Tos. Qid. V$_{4}$ 342$_{7}$) — keine Juden heiraten dürften (J^{e}bh. VIII$_{3}$). Auch diese Bestimmung beschränkte man um 90 p., wie Tos. Jadh. II$_{17}$ (683$_{34}$); Tos. Qid. V$_{4}$ (342$_{9}$) zeigt, auf die Frühzeit, sah sie also nicht mehr für gültig an.

[49] Jadh. IV$_{4}$; Tos. Jadh. II$_{17f.}$ (683$_{28}$); b. B^{e}r. 28a Bar. Der Mehrheitsbeschluß wurde gegen das Votum Gamlī'ēls gefaßt.

[50] Wiener Handschrift und ältere edd. (anders Zuckermandel): Benjamin. — R. de Vaux, Binjamin-Minjamin, Revue biblique 45 (1936), S. 400—402, tritt (ohne unsere Stelle zu kennen) für die Auffassung ein, daß Minjamin eine Nebenform von Binjamin sei. Seine Auffassung, daß der Name Minjamin-Binjamin die Zugehörigkeit zum Stamme Benjamin zum Ausdruck bringe, scheitert an unserer Stelle, die uns mit einem ägyptischen Proselyten namens Minjamin bekannt macht.

der mit einer ägyptischen Proselytin verheiratet war[51]. In die römische Provinz Syrien führt die Erwähnung des der Jerusalemer Urgemeinde angehörenden, aus Antiochia stammenden Proselyten Nikolaos[52]. Daß der Streit, ob Karduener (also Armenier)[53] und Palmyrener als Proselyten aufgenommen werden dürften[54] — die Schammaiten waren dagegen, die Hilleliten dafür —, durch konkrete Fälle veranlaßt war, beweisen die bei Scha'fāt (3 km nördlich von Jerusalem) gefundenen, wohl einem Friedhof für Diasporajuden angehörenden Ossuarien mit palmyrenischen Namen, zum Teil in palmyrenischer Schrift geschrieben[55], ferner die Erwähnung einer Mirjam aus Palmyra, die in Jerusalem Naziräatsopfer darbrachte[56] und die vielleicht[57] Proselytin war. Aus noch entlegenerer Gegend, dem Partherreich, stammten die adiabenischen Proselyten — voran Glieder des Königshauses von Adiabene —, die in den letzten Jahrzehnten vor 70 p. und während der Aufstandsjahre 66—70 p. in Jerusalem begegnen[58]. Noch weiter im Osten war der Jerusalemer Schriftgelehrte Naḥūm, der Meder (um 50 p.)[59], beheimatet; freilich steht bei ihm nicht fest, ob er von in Medien wohnhaften Juden oder von Medern abstammte, das Erstere ist sogar wahrscheinlicher[60].

Welches war die rechtliche Stellung der Proselyten? Die Bestimmung, daß der übergetretene Heide „in jeder Hinsicht wie ein Israelit" zu betrachten sei[61], besagt nicht etwa, daß der Proselyt die gleichen Rechte besitze wie der Vollisraelit, sondern lediglich, daß der Proselyt wie jeder Jude zur Beachtung des gesamten Gesetzes[62] verpflichtet sei (Gal. 5_3). Für die rechtliche Stellung des „Fremdlings" (gēr = Proselyt) maßgebend war vielmehr der Satz: 'ēn 'ābh leghoi: der Heide hat keinen Vater[63]. In diesem für das ältere Proselyten-

[51] Tos. Qid. V_4 (342_6). [52] Apg. 6_5.

[53] Qardū ist Bezeichnung des biblischen 'Arārāṭ.

[54] b. Jebh. 16ab (Bar.); j. Jebh. I_6 3a 59ff. u. ö.

[55] F.-M. Abel in Revue biblique 10 (1913), S. 262—277.

[56] Naz. VI_{11}; Tos. IV_{10} 299_1.

[57] S. Klein, Jüd.-pal. Corpus inscriptionum, Wien-Berlin 1920, S. 25 A. 5.

[58] Jerusalem zur Zeit Jesu I 13; 25f.; 38; 41; 77f.; II A 7; 45. Auf einem Sarkophag der Königsgräber bei Jerusalem, der Grabstätte der adiabenischen Königsfamilie, fand sich die Inschrift „Königin Çaddā" (hebräisch-syrische Bilinguis, oft besprochen, z. B. S. Klein, Jüd.-paläst. Corp. inscr., 1920, S. 26).

[59] Schab. II_1 u. ö.

[60] Weil Proselytenabkömmlinge nach der Mutter genannt worden zu sein scheinen (s. o. S. 103) auf Grund des jüdischen Rechtssatzes (s. u. Anm. 63), daß der Heide keinen legitimen Vater habe. [61] b. Jebh. 47b.

[62] Mekh. Ex. 12_{49} 7c 44—48.

[63] Ruth R. II_{14} zu 1_8 (8a 8), Wort des R. Mē'īr (um 150 p.); b. Jebh. 98a; Pesiq. R. (ed. Friedmann, Wien 1880) 23/24 (122a 11).

recht grundlegenden Rechtssatz spiegelt sich die außerordentlich pessimistische Beurteilung des Heidentums, namentlich seines sittlichen Lebens, durch das rabbinische Judentum[64] wider: jede Heidin, auch die Ehefrau, steht im Verdacht, Unzucht getrieben zu haben[65]; man bezweifelt also grundsätzlich, daß der Heide seinen wirklichen Vater kennen könne[66]. So erklärt es sich, daß Schriftgelehrte heidnischer Abstammung wie R. Jōḥānān, der Sohn der Ḥauranitin (um 40 p.), und 'Abbā Schā'ūl, der Sohn der Batanäerin (um 60 p.)[67], nach der Mutter benannt werden: sie „haben keinen Vater". — Wahrscheinlich erst später, freilich noch in tannaitischer Zeit, hat man auch verwandtschaftliche Beziehungen des Proselyten zu seiner Mutter geleugnet, falls diese bei der Geburt Heidin gewesen war. Man berief sich auf den Satz: „Der Proselyt gleicht bei seinem Übertritt (zum Judentum) einem eben geborenen Kinde[68]." Dieser Satz besagte jedoch ursprünglich — wie sein Wortlaut, seine Anwendung an der ältesten Stelle[69] und analoge Wendungen in der rabbinischen[70] und neutestamentlichen[71] Literatur einwandfrei zeigen—, daß „Gott dem Proselyten (beim Übertritt) alle seine Sünden vergebe"[72]. Der Vergleich des Proselyten mit dem Neugeborenen hat also von Haus aus religiösen Sinn; er bringt die mit dem Übertritt zum Judentum verbundenen Heilsgüter bildhaft zur Anschauung; das tertium comparationis ist die Unschuld des neugeborenen Kindes. Wenn Paulus von der Taufe sagt, sie mache den Menschen zu einer „neuen Kreatur" (Gal. 6₁₅; II Kor. 5₁₇), wenn der I Petrusbrief die Getauften mit „eben geborenen Kindlein" vergleicht (2₂), so haben wir hier das gleiche[73] Bild und ebenfalls in religiösem

---

[64] Bill. III 62—74.

[65] Vgl. J^e^bh. VI₅: „Als 'Dirne' (Lev. 21₇) gelten die Proselytin, die freigelassene Sklavin und diejenige (gebürtige Israelitin), der aus Unzucht beigewohnt ist." [66] Bill. I 710 Anm. 1. [67] S. S. 103; S. 193 f.

[68] b. J^e^bh. 48b (Bar.) 22a. 62a. 97b; Gerim II₆ ed. Polster, Angelos 2 (1926), 6f. [69] b. J^e^bh. 48b (Bar.); Tr. Gerim II₆.

[70] P^e^siq. R. 16 (84a 8); Midhr. HL. 8₁ zu 8₂ (74a 30).

[71] S. den übernächsten Satz.

[72] j. Bik. III₃ 65c 61. — Vgl. besonders b. J^e^bh. 48b (Bar.), wo R. Jōsē (um 150) ausdrücklich die Theorie ablehnt, die Leiden und Bedrückungen der Proselyten seien Strafe für Nichtbeachtung der — dem Heiden geltenden — noachitischen Gebote vor seiner Bekehrung. R. Jōsē (Tr. Gerim II₆: R. J^e^hūdhā um 150) begründet seine Ablehnung mit dem Satz: „Der Proselyt gleicht bei seinem Übertritt einem neugeborenen Kinde." R. Jōsē deutet also den Satz dahin, daß dem Proselyten die vor dem Übertritt begangenen Sünden vergeben werden (Tr. Gerim II₆: „Man [Gott] erläßt sie ihm").

[73] Hellenistische Einflüsse auf die christliche Taufdeutung sind schon bei Paulus (Röm. 6₂ff. u. ö.) festzustellen. Es darf aber nicht vergessen werden, daß sie sekundär sind. Vgl. meinen Aufsatz: Der Ursprung der Johannes-

Sinn gemeint. Erst nachträglich ist dieser Vergleich des Proselyten mit dem neugeborenen Kinde zum Rechtssatz geworden und zwar wurde er jetzt dahin gedeutet, daß der übertretende Heide wie eben geschaffen zu betrachten sei, nämlich „ohne Vater und Mutter und (sonstige) Verwandte"[74]. Es wurden also nunmehr dem Proselyten auch die verwandtschaftlichen Beziehungen zu seiner Mutter abgestritten. Diese Verschärfung in der Beurteilung des Proselyten, die mit der durch die Ausbreitung des Christentums veranlaßten Abschließung des Judentums zusammenhängt, äußert sich auch sonst mannigfach[75]; bezeichnend ist der Ausspruch des R. Ḥälbō (um 300): Die Proselyten sind für Israel so schlimm wie Aussatz[76]. Aber, wie gesagt, die rechtliche Ausdeutung des Vergleiches des Proselyten mit dem neugeborenen Kinde ist spät[77]; noch im 4. Jahrhundert war sie umstritten[78] und beispielsweise von R. Naḥmān nicht anerkannt[79]. Das ältere Proselytenrecht, z. B. die für den Proselyten geltenden Inzestgebote[80], ist auf dem alten Rechtssatz aufgebaut: „Der Heide hat keinen Vater[81]."

Die auf dieser Rechtsgrundlage erwachsene ältere Proselytengesetzgebung betraf zunächst das Eherecht. Da ist zunächst festzustellen: a) Proselytinnen sind untauglich zur Priesterehe[82]. Sie könnten vor ihrem Übertritt Unzucht getrieben haben; die „Dirne" aber ist

---

taufe in: ZNW. XXVIII (1929), 312—320, wo der Zusammenhang von I Kor. $10_{1ff.}$ mit der spätjüdisch-urchristlichen Tauflehre aufgezeigt ist.

[74] Raschi zu b. Sanh. 57b (Bar.), Bill. III 354 Anm. 1.

[75] Daß es nicht an entgegengesetzten, proselytenfreundlichen Tendenzen gefehlt hat, zeigt S. 198.

[76] b. Nidda 13b Par.

[77] Erstmalig findet sich die Anschauung, daß der Proselyt auch „ohne Mutter" sei, angedeutet in der Bāraithā b. Sanh. 57b, derzufolge der Proselyt Blutsverwandte mütterlicherseits nur für den Fall besitzt, daß seine Mutter während der Schwangerschaft übergetreten sei: „Ein Proselyt, dessen Empfängnis nicht in Heiligkeit geschah (die Eltern waren beide Heiden) und dessen Geburt in Heiligkeit erfolgte (die Eltern bzw. die Mutter waren inzwischen übergetreten), besitzt Blutsverwandte mütterlicherseits, aber nicht väterlicherseits." Nur für den Fall also, daß die Mutter eines Proselyten vor der Geburt übergetreten war, wird eine Blutsverwandtschaft mütterlicherseits anerkannt. Damit ist gesagt, daß, falls die Mutter auch bei der Geburt noch Heidin gewesen wäre, der Proselyt „ohne Vater und ohne Mutter" wäre. (Die Richtigkeit dieser Auslegung wird durch Tos. J^ebh. XII_2 254_{22} bestätigt.)

[78] b. J^ebh. 22a. 97b.

[79] b. J^ebh. 22a. [80] Vgl. über diese Bill. III 353—358.

[81] Danach ist zu berichtigen, was Rengstorf im Theol. Wörterbuch, her. von Kittel, Stuttgart 1933, S. $666_{14ff.}$ ausführt.

[82] Tos. Qid. V_3 (341_{29}); j. J^ebh. VIII_3 9b 29; Jos., c. Ap. I_7 § 31.

nach Lev. 21₇ dem Priester zur Ehe verboten[83]. Im 2. Jahrhundert hat man versucht, die strenge Vorschrift zu mildern. So lehrte R. Schim-ʿōn bän Jōḥai (um 150) als Ausnahme: „Eine Proselytin, die im Alter von weniger als drei Jahren und einem Tag übertrat, ist tauglich für die Ehe mit einem Priester[84]"; ferner war im 2. Jahrhundert umstritten, inwieweit die Untauglichkeit zur Verschwägerung mit Priesterfamilien auch für die Nachkommen von Proselyten gelte[85], wobei die mildeste Richtung (R. Jōsē bhän Ḥalaphtā um 150: er läßt die Tochter aus der Ehe eines Proselyten mit einer Proselytin zur Priesterehe zu) siegte[86]. Doch haben die Priester derartigen Lockerungen der Vorschrift passiven Widerstand[87] entgegengesetzt und sich und ihre Töchter[88] von Proselyten und Proselytenabkömmlingen möglichst ferngehalten[89]. b) Im übrigen durften Proselyten und Proselytinnen sich mit Gliedern sämtlicher Bevölkerungsgruppen (Leviten, Israeliten reiner Abstammung[90], Israeliten mit leichtem und schwerem[91] Makel der Abstammung)[92] ohne Einschränkung verheiraten[93]. Die

---

[83] Jebh. VI₅; Sifra Lev. 21₇ (47b 186₂₂); s. o. S. 81. — Dieser sittliche Verdacht gegen die Proselytin dürfte der Lehrmeinung des R. ʿAqabhjā bh. Mehalālēl (um 70p.) zugrunde liegen, der die Proselytin und die freigelassene Sklavin von dem Num. 5 vorgeschriebenen Verfahren gegen die des Ehebruchs verdächtige Frau ausschließen wollte. Freilich stand er allein und wurde, weil er von seiner rigorosen Lehrmeinung nicht lassen wollte, in den Bann getan (Sifre Num. 7 zu 5₁₂ 3b 38ff. und Par.).

[84] j. Qid. IV₆ 66a 10. Als Schriftbeweis dient: „'Alle (midianitischen) Kinder weiblichen Geschlechts, mit denen noch kein Mann Umgang gehabt hat, laßt für euch am Leben' (Num. 31₁₈). Und Pīneḥās (der Priester) war unter ihnen (d. h. unter den Num. 31₁₈ Angeredeten; mithin bezog sich das 'für euch' der Schriftstelle auch auf Priester)." Par. b. Jebh. 60b; b. Qid. 78a. Vgl. ferner j. Bik. I₅ 64a 31 u. ö.

[85] Qid. IV₆₋₇ vgl. Bik. I₅. Die einzelnen Ansichten sind S. 81 Anm. 3 aufgeführt. [86] b. Qid. 78b: die Halākhā war nach R. Jōsē.

[87] S. o. S. 86f.; vgl. besonders ʿEdh. VIII₃.

[88] Die Ansicht des R. Jehūdhā (um 150p.): „Proselyt, freigelassener Sklave und ḥālāl dürfen eine Priestertochter heiraten" Tos. Qid. V₂ 341₂₂; b. Qid. 72b Bar. entspricht nicht dem alten Recht und Usus.

[89] b. Qid. 78b; j. Bik. I₅ 64a 27.

[90] Doch fehlt es nicht an Stimmen, die behaupten: „Die Proselyten ... dürfen nicht in die Gemeinde eingehen (d. h. sich nicht mit legitimen Israeliten verschwägern)" Tos. Qid. V₁ 341₁₅.

[91] Später wurde die Ansicht vertreten, daß die Ehe zwischen einem Proselyten und einem Bastard unzulässig sei (so R. Jehūdhā um 150, b. Qid. 67a Bar.; 72b Bar.).

[92] Nach Jebh. VIII₂ hatte sogar die Ehe einer Proselytin mit einem Verschnittenen oder Verstümmelten Gültigkeit; geborenen Jüdinnen war eine solche Ehe auf Grund von Dt. 23₂ verboten. [93] Qid. IV₁; s. o. S. 143.

biblischen Inzestgebote galten ihnen lediglich insoweit, als es sich um Blutsverwandtschaft von seiten der Mutter handelte[94]; die rabbinischen Inzestverbote (sog. zweite Verwandtschaftsgrade)[95] galten ihnen überhaupt nicht[96]. In dieser Berechtigung des Proselyten, beispielsweise mit einem Bastard oder mit der eigenen Halbschwester[97] eine gültige Ehe einzugehen, kam die „geringere Heiligkeit“[98] der Proselyten im Unterschied von der „größeren Heiligkeit“ der strenger abgeschlossenen Israeliten reiner Abstammung zum Ausdruck[99].

Mit dem Eherecht hängt auf das engste das Erbrecht zusammen. Zwei Fragen erheben sich hier: 1. welches Recht hat der Proselyt am Erbe des heidnischen Vaters? und 2. welches Recht haben die vor dem Übertritt des Proselyten gezeugten Kinder des Proselyten am Erbe ihres Vaters? Im ersteren Fall war es dem Proselyten nur erlaubt, solche Gegenstände aus dem Nachlaß seines heidnischen Vaters in Besitz zu nehmen, die — wie Geld und Früchte — nicht in Beziehung zum Götzendienst standen. „Falls ein Proselyt und ein Heide (die Brüder sind) ihren heidnischen Vater beerben, kann er (der Proselyt) sagen: ‘Nimm du den (Zubehör zum) Götzendienst und ich das Bargeld; du den Wein (von dem Libationen dargebracht sein könnten) und ich

---

[94] Bill. III 353—358.

[95] Die Rabbinen hatten, um die Inzestverbote Lev. 18 vor jeder Übertretung zu schützen, den gesperrten Verwandtengrad teilweise um je ein Glied nach oben und unten erweitert. Diese acht rabbinisch (nicht biblisch) verbotenen Verwandtschaftsgrade (schenijjōth) werden Tos. Jebh. III1 (243,14); b. Jebh. 21a (Bar.) aufgezählt. [96] b. Jebh. 22a.

[97] Die Ehe war erlaubt, wenn Bruder und Schwester beide Proselyten waren, gemeinsamen Vater und verschiedene Mütter hatten. Dann sind die Geschwister nicht verwandt, da ja der Proselyt „keinen Vater hat“.

[98] Zum Ausdruck vgl. b. Jebh. 22a.

[99] Sonstige eherechtliche Einzelvorschriften ergeben sich aus dem Gesagten: Für zwei Brüder, von denen der eine vor dem Übertritt der Mutter erzeugt ist, fällt die Verpflichtung zur Leviratsehe fort (Jebh. XI2) — sie haben ja rechtlich nicht denselben Vater; das gilt vollends dann, wenn beide Brüder vor dem Übertritt der Mutter ihrer Mutter geboren wurden (Jebh. XI2). — Auf eine Proselytin, die vor dem Übertritt ihrer Mutter gezeugt oder geboren wurde, kann, falls der Ehemann sie beschuldigt, beim Eintritt in die Ehe nicht Jungfrau gewesen zu sein, weder die Vorschrift der Entschädigungszahlung an ihren Vater (Dt. 22,19: wenn die Beschuldigung falsch war), noch die Vorschrift der Hinführung vor die Tür des Vaters bei der Steinigung (Dt. 22,21: wenn die Beschuldigung zutraf) Anwendung finden (Keth. IV3): sie hat ja rechtlich keinen Vater. — Ferner vgl. Keth. I2. 4; III1-2, wonach nur solche Proselytinnen in der Höhe der Eheverschreibung usw. geborenen Jüdinnen gleichgestellt wurden, die beim Übertritt zum Judentum jünger als 3 Jahre und einen Tag waren: nur bei ihnen glaubt man, sicher zu sein, daß sie unberührt sind.

die Früchte'"[100]. An sich zwar durfte der Proselyt weder direkten noch — wie in dem beigebrachten Beispiel — indirekten Nutzen von demjenigen Teil des Nachlasses des heidnischen Vaters haben, der im Dienste des Götzendienstes Verwendung gefunden hatte oder gefunden haben konnte. Doch gestattete man den indirekten Nutzen, um Proselyten nicht zum Rücktritt in das Heidentum zu veranlassen[101]. Was die zweite oben gestellte Frage anlangt, so trat der Satz in Kraft, daß der Heide „keinen Vater habe". Die vor dem Übertritt gezeugten Kinder der Proselyten hatten also keinen Anspruch auf Anteil am Nachlaß, selbst dann nicht, wenn sie mit dem Vater zusammen übergetreten waren. Beispiel: „Wer von einem Proselyten borgte, dessen Kinder mit ihm zum Judentum übergetreten waren, ist (falls der Proselyt stirbt) nicht verpflichtet, an seine Söhne zurückzuzahlen[102]." Da nach rabbinischem Recht die Ehefrau normalerweise nicht erbberechtigt ist[103], ist der Nachlaß des Proselyten, der „ohne Erben gestorben ist" (d. h. ohne Hinterlassung von nach dem Übertritt gezeugten Kindern) — herrenlos! Das gilt für die ganze Habe[104], also die Felder[105], das Vieh[106], die Sklaven[107] und die Geldansprüche des Verstorbenen[108]; ausgenommen ist nur derjenige Teil des Besitzes, auf dem Zahlungspflichten gegenüber einem Schuldner[109] oder gegenüber der Witwe auf Grund der in der Hochzeitsverschreibung vereinbarten, im Todesfalle der Witwe zufallenden Summe[110] ruhen. Dieses herrenlose Gut kann sich jedermann aneignen[111], wobei derjenige das Vorrecht hat, der zuerst die „Besitzergreifung" vollzieht[112]. So können mündige Sklaven sich für frei erklären[113] und etwa die Herde mit Beschlag belegen, die sie gerade hüten[114]; auch kann die Witwe die „Besitzergreifung" an dem herrenlosen Gut vollziehen[115].

---

[100] D^{e}m. VI$_{10}$; Tos. D^{e}m. VI$_{12f.}$ (57$_{15}$). Doch kam es vor, daß übergewissenhafte Proselyten wie Aquila, der Bibelübersetzer (um 120 p.), handelten, der „in bezug auf sich selbst erschwerend entschied und seinen Anteil (am Erbe des heidnischen Vaters) in das Tote Meer warf" Tos. D^{e}m. VI$_{13}$ (57$_{16}$).

[101] Walter Bauer, Dammai, Gießen 1931, S. 50f.

[102] Sch^{e}bh. X$_9$. [103] B. B. VIII$_1$.

[104] b. Giṭ. 39a; Gerim III$_8$. Gerim III$_{8-13}$ handelt vom Vollproselyten im Unterschied zu III$_{1ff.}$, wo vom Halbproselyten (gēr tōschābh) die Rede ist.

[105] b. Giṭ. 39a; Gerim III$_{9-10}$. [106] B. Q. IV$_7$; Gerim III$_{13}$.

[107] Gerim III$_{8.\,13}$. [108] Sch^{e}bh. X$_9$; B. Q. IX$_{11}$. [109] Gerim III$_{11-12}$.

[110] K^{e}thubbā: Gerim III$_{11}$. Doch müssen der Gläubiger und die Witwe ihre Ansprüche rechtzeitig geltend machen.

[111] Gerim III$_8$, wo mit b. Giṭ. 39a q^{e}ṭānīm zu lesen ist: „Wenn die Knechte (noch) unmündig sind, so können sie durch Ansichnehmen (so erfolgt die rechtsgültige Aneignung z. B. beim Geschäftsabschluß) erworben werden." Gerim III$_{9-13}$. [112] Gerim III$_{9-10.\,13}$.

[113] Gerim III$_{13}$; III$_8$; vgl. b. Giṭ. 39a; b. Qid. 23a.

[114] Gerim III$_{13}$. [115] Gerim III$_{11}$.

Was sodann das Recht zur Bekleidung öffentlicher Ämter anlangt, so war dem Proselyten Sitz und Stimme im Hohenrat[116] und in dem Kapitalprozesse entscheidenden 23er-Gericht[117] versagt; die Beteiligung eines Proselyten an einem Beschlusse dieser Gerichte machte den Beschluß ungültig[118]. Auch in dem dreigliedrigen Gericht, vor dem die Ḥ^{a}līçā[119] stattfand, durfte kein Proselyt sitzen[120]. Dagegen war dem Proselyten nicht verwehrt, Vermögensstreitigkeiten als Glied eines dreigliedrigen Gerichtshofes zu entscheiden[121].

Endlich aber ist zu betonen, daß das Fehlen eines legitim-israelitischen Stammbaumes nicht nur rechtliche Folgen für den Proselyten nach sich zog, sondern auch religiöse. Er hatte keinen Anteil am stellvertretenden Verdienste Abrahams[122], das den leiblichen Nachkommen des Erzvaters vorbehalten blieb[123], und war daher für die Erlangung der Gerechtigkeit ganz auf seine eigenen Verdienste angewiesen[124].

Dagegen waren die Proselyten in bezug auf das Armenrecht den verarmten Israeliten völlig gleichgestellt[125]. Forderte doch die weitherzige alttestamentliche Sozialgesetzgebung immer wieder auf, die Armenunterstützung auch dem in Not geratenen gēr (Fremdling)

[116] Hor. I_{4-5} s. o. S. 169. [117] Sanh. IV_{2}; b. Sanh. 36b. [118] Hor. I_{4}.

[119] Schuhausziehen bei Verweigerung der Schwagerehe (Dt. 25_{9-10}).

[120] Sifre Dt. § 291 zu Dt. 25_{10} (53a $209_{17ff.}$); Midhr. Tanna'im ed. D. Hoffmann, Berlin 1909, zu Dt. 25_{10} (S. 167). Das Verbot wurde aus dem Wort „in Israel" Dt. 25_{10} erschlossen, da das gleiche Wort Dt. 25_{7} den Proselyten ausschließe. — Ginzberg, Eine unbekannte jüdische Sekte I, New York 1922, S. 126 bezweifelt, daß „die Disqualifikation der Proselyten für öffentliche Ämter als eine alte H^{a}lākhā anzusehen" sei. Daran ist Richtiges, s. o. S. 170.

[121] Sanh. IV_{2} und Bertinoro zur Stelle; b. Sanh. 36b. Mancherorts freilich scheint man die Proselyten völlig von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen zu haben (b. Qid. 76b). [122] Num. R. 8_{10} zu Num. 5_{10} (43b 12ff.).

[123] Bill. I 117ff. — Der Proselyt gehört nicht zu ihnen: Bill. I_{4}. Die gegenteilige Ansicht, derzufolge der Proselyt sich auf Grund von Gen. 17_{5} zu den Nachkommen Abrahams rechnen dürfe, taucht erst im 2. Jahrhundert auf: Tos. Bik. I_{2} (100_{4}) auf die Kēniter beschränkt, dann verallgemeinert j. Bik. I_{4} 64a 15.

[124] b. Qid. 70b: „Es sprach Rābhā bhar Rabh Hūnā (um 300 p.): Das ist der Vorzug, den die (legitimen vgl. den Zusammenhang) Israeliten vor den Proselyten haben: Während es von den Israeliten (ohne Bedingung) heißt 'Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein (Jer. 31_{32})', heißt es von den Proselyten (unter Angabe einer Bedingung) 'Wer sein Herz verpfändet, sich mir zu nahen, spricht Jahwe, die sollen mein Volk sein und ich will ihr Gott sein' (Jer. $30_{21f.}$)."

[125] Es kam daher vor, daß Heiden lediglich um der Armenversorgung willen übertraten, nämlich: „um wie ein (israelitischer) Armer versorgt zu werden" Jalq. Schim. I § 645 zu Lev. 23_{22} (ed. Zolkiew 1858, 471_{46}).

zuzuwenden. Unter gēr aber verstand die rabbinische Exegese in Einschränkung des ursprünglichen Wortlauts den Proselyten. So hatte der arme Proselyt a) das Recht, sich den Armenanteil bei der Ernte zu holen, nämlich den Feldrand abzuernten (auf Grund von Lev. 19$_{10}$; 23$_{22}$), Nachlese auf dem Feld (auf Grund von Lev. 23$_{22}$) und im Weinberg (Lev. 19$_{10}$; Dt. 24$_{21}$) zu halten und vergessene Garben (Dt. 24$_{19}$) zu holen: sämtliche genannten Schriftstellen reden ja ausdrücklich vom gēr[126]. b) Weiter stand dem armen Proselyten auf Grund von Dt. 14$_{29}$; 16$_{12}$ Berücksichtigung bei der Verteilung des Armenzehnts zu[127]; Tob. 1$_{6-8}$ (cod. Sin.) zeigt, daß diese Vorschrift auch wirklich beobachtet wurde. c) Endlich hatte er Anrecht auf Armenunterstützung[128]; ein Beispiel hierfür bietet ein mehrfach überlieferter[129], freilich legendär überwucherter Bericht über eine angesehene Familie in Jerusalem: „Eine Familie N^{e}bhallāṭā[130] (Anṭ^{e}bhīlā[131], Nabhṭ^{e}lā[132]) lebte in Jerusalem, die ihren Stammbaum auf Arawna, den Jebusiter, zurückführte (es waren also Proselyten)[133]. Die Gelehrten bestimmten ihnen (als die Familie in Not geriet) 600 Gold-Schäqäl (Unterstützung); sie (die Gelehrten) wollten nicht, daß sie (diese Familie) Jerusalem verließe"[134]. Man wird annehmen dürfen, daß dem Bericht ein historisches Ereignis zugrunde liegt: eine in Not geratene Jerusalemer Familie wurde durch öffentliche Unterstützung davor bewahrt, ins Ausland auswandern zu müssen. Diese Familie muß, da die Unterstützungssumme sehr groß[135] gewesen sein soll, ehemals reich und sehr angesehen ge-

---

[126] Sifra Lev. 19$_{10}$ (44d 176$_{28}$) stellt fest, daß mit dem gēr an diesen Stellen der Vollproselyt gemeint sei.

[127] Sifre Dt. 14$_{29}$ § 110 (42c 26) bringt für den Armenzehnt die analoge Feststellung wie vor. Anm. [128] b. ʿA. Z. 20a.

[129] Tos. Pe'a IV$_{11}$ (23$_{30}$), mit kleinen Abweichungen: j. Pe'a VIII$_{8}$ 21a 44. Ohne die genealogische Angabe über die Abstammung der Familie: Sifre Dt. 14$_{29}$ § 110 (42c 30); 26$_{12}$ § 303 (53d 26); Midhr. Tann. (ed. D. Hoffmann, Berlin 1908/9, S. 79) zu Dt. 26$_{12}$.

[130] So Tos. Erfurter Handschrift. Auf Grund von Neh. 11$_{34}$, wo ein Ort Nebhallāṭ erwähnt wird, entscheidet sich für diese Lesart S. Klein, MGWJ. 77 (1933), S. 189f. Auch Horovitz-Finkelstein, Siphre zu Deuteronomium (im Corpus Tannaiticum), Breslau 1936, S. 171$_{9}$ (§ 110 zu Dt. 14$_{29}$) entscheiden sich für diese Lesart.

[131] So j^{e}ruš; Graetz, Eine angesehene Proselytenfamilie Agathobulos in Jerusalem, in: MGWJ. XXX 1881, S. 289—294 vermutet, daß Anṭ^{e}bhīlā Wiedergabe von Agathobulos sei. Schwerlich mit Recht.

[132] Tos. Wiener MS. und Sifre Dt. § 303.

[133] Die genealogische Angabe fehlt in Sifre Dt. § 110 und § 303 und im Midhr. Tann., s. Anm. 129.

[134] Tos. Pe'a IV$_{11}$ (23$_{30}$).

[135] 600 Goldschäqäl zu 45 M. = 27000 M.

wesen sein[136]. Wenn die spätere Überlieferung[137] in dieser Familie Proselyten sah, so zeigt das, wie selbstverständlich es war, daß die Proselyten an der Armenunterstützung Anteil hatten.

Im praktischen Leben haben die rechtlichen Beschränkungen des Proselyten keine allzugroße Rolle gespielt; die heidnische Herkunft war ein „leichter Makel"[138]. Wenn die Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus[139] die Vorschrift befolgte, daß in jeder Niederlassung der Sekte die Mitglieder nach der durch die Abstammung bestimmten Rangordnung: Priester, Leviten, Israeliten, Proselyten registriert werden sollten[140], so geschah das wahrscheinlich nicht, um die niedrige Stellung der Proselyten in der Sekte festzulegen; vielmehr wollte man offenbar die Proselyten abgrenzen von den mit schwerem Makel belasteten Israeliten, dem „Auswurf der Gemeinde"[141], von dem S. 210ff. zu sprechen ist. Für die Stellung der Proselyten im gesellschaftlichen Leben vor der Zerstörung Jerusalems ist lehrreich die Tatsache, daß uns Söhne von Proselytinnen als Schriftgelehrte begegnet sind[142], ferner der große Stolz, mit dem von der zum Judentum übergetretenen adiabenischen Königsfamilie gesprochen wird[143]. Die christliche Ur-

---

[136] Es war Grundsatz der Wohltätigkeit, daß die Unterstützung standesgemäß sein müsse, d. h. der früheren Lebensweise des Verarmten entsprechend, vgl. Bill. I 346f.; IV 538. 544f.

[137] Die Angabe, daß es sich um Abkömmlinge des Arawna, also um Proselyten, gehandelt habe, fehlt in einem Teil der Überlieferung (s. o. Anm. 129). Ihre Richtigkeit wird mit gutem Grund bestritten von S. Klein, MGWJ. 77 (1933), S. 189—193. Er vermutet, es sei ursprünglich von Nachkommen der I Chr. 3_{21} genannten b^{e}nē 'Arnān die Rede gewesen, also von Nachkommen Serubbabels. Auch wenn das richtig ist, bleibt die Tatsache bestehen, daß man spätestens im 2. Jahrhundert n. Chr. die Geschichte auf eine Proselytenfamilie bezog.

[138] So nennt Josephus die Proselyten gelegentlich geradezu *'Ιουδαῖοι* (ant. XIII 9_1 § 258), vgl. W. Gutbrod in: Theol. Wörterbuch III, Stuttgart 1936, S. 372f. Überaus hoch wertet — von den S. 174 Anm. 215 erwähnten Gedanken aus — Philo die Proselyten in de virtutibus 187—227 u. ö.; Abraham, der sich vom Polytheismus zum Monotheismus wandte, ist „allen Proselyten Maßstab des Adels" 219. — Freilich blickt gelegentlich in der rabbinischen Literatur eine gewisse Geringschätzung der Proselyten durch, so z. B. in der Vorschrift, der Proselyt dürfe keinen jüdischen Sklaven erwerben (b. B. M. 71a Bar.), oder in dem Satz, daß man den Proselyten nicht an seine Vergangenheit erinnern solle (B. M. IV_{10}). [139] S. o. S. 130ff. [140] 14_{3-6}.

[141] L. Ginzberg, Eine unbekannte jüdische Sekte I, New York 1922, S. 124f.

[142] S. o. S. 103. Vgl. noch Gen. R. 70 zu 28_{20}: R. J^{e}hōschūa' (um 90) deutet das Gewand, das Gott nach Dt. 10_{18} dem Proselyten (so versteht der Midhr. stets das Wort gēr) zu geben verheißt, auf den Ehrenmantel (der Gelehrten), Bill. II 843. [143] S. o. S. 195 Anm. 58; Schürer III^4 169—172. 173.

gemeinde hat eine geringere Bewertung des Proselyten innerhalb der Bruderschaft gänzlich abgelehnt; Apg. 6_5 wird berichtet, daß dem Sieben-Männer-Kollegium, dem sie das Amt der Armenfürsorge übertrug, ein Proselyt angehörte.

Zu dieser Bevölkerungsgruppe der Vollproselyten gehörte auch das herodianische Königshaus. Herodes der Große hatte kein jüdisches Blut in den Adern. Sein Vater Antipater war idumäischen Geschlechtes[144]; seine Mutter Kypros entstammte einer arabischen Schech-Familie[145]. Herodes hat die Tatsache, daß er von Proselyten abstammte, also „Halbjude“[146] war, vergeblich zu vertuschen versucht, indem er durch seinen Hofhistoriographen Nikolaos von Damaskus die Behauptung verbreiten ließ, er stamme von den ersten aus dem babylonischen Exil zurückgekehrten Juden ab[147]; nach Strabon[148] hätte Herodes sogar versucht, sich priesterliche Abstammung, nach dem babylonischen Talmud[149] Abstammung vom Königshause der Hasmonäer zuzuschreiben. Ob die Behauptung, Herodes sei (freigelassener) Sklave[150], genauer: Enkel eines Hierodulen des askalonitischen Apolloheiligtums[151], gewesen, zutrifft, ist nicht sicher zu sagen. Sie könnte böswillige Erfindung jüdischer[152], samaritanischer[153] oder christlicher[154]

---

[144] Ant. XIV 1_3 § 8; b. j. I 6_2 § 123. Vgl. ferner ant. XIV 15_2 § 403.

[145] b. j. I 8_9 § 181 *τούτῳ γήμαντι γυναῖκα τῶν ἐπισήμων ἐξ Ἀραβίας Κύπρον τοὔνομαι.* Umstritten ist ant. XIV 7_3 § 121, wo mit der Mehrzahl der Codices zu lesen ist: *πλείστου τότε ἄξιος ἦν* (Antipater) *καὶ παρ' Ἰδουμαίοις* (so acht Zeugen; nur der Codex Palatinus gr. liest: *Ἰουδαίων οἷς*), *παρ' ὧν ἄγεται γυναῖκα τῶν ἐπισήμων ἐξ Ἀραβίας Κύπρον ὄνομα.* Für die jüdische Herkunft der Kypros sprach sich aus Willrich, Das Haus des Herodes, Heidelberg 1929, S. 172 — aber die Variante ist zu schwach bezeugt, um als ursprünglicher Text gelten zu können. A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus, 1932, S. 185 Anm. 1 vermutet als ursprünglichen Text *παρὰ τοῖς Ναβαταίοις* auf Grund der oben zitierten Stelle b. j. I 8_9 § 181.

[146] Ant. XIV 15_2 § 403.

[147] Ant. XIV 1_3 § 9. Josephus weist diese Behauptung mit Recht als unwahr zurück. Vgl. ferner die Nachricht über die Verbrennung der jüdischen Geschlechtsregister durch Herodes, s. o. S. 151.

[148] *Ἱστορικὰ ὑπομνήματα* XVI 765. — Ass. Mos. 6_2 wird betont, daß Herodes nicht-priesterlicher Abstammung sei.

[149] b. B. B. 3b, 4a; vgl. b. Qid. 70b.

[150] b. B. B. 3b „Sklave des Hauses der Hasmonäer“ vgl. b. Qid. 70b u. ö.

[151] Sextus Julius Africanus in seinem Brief an Aristides (ed. Reichardt, TU. 34_3, Leipzig 1909, S. $60_{16ff.}$). [152] S. Anm. 150.

[153] Vgl. die von E. N. Adler und M. Séligsohn herausgegebene Chronik: Une Nouvelle chronique Samaritaine, R. é. j. 45 (1902), S. 76, Z. 14/15: „Und Herodes war Bastard.“ Über die Chronik vgl. meine Arbeit: Die Passahfeier der Samaritaner (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft Nr. 59), Gießen 1932, S. 57. [154] Schürer I⁴, S. 292 Anm. 3.

Überlieferung sein, zumal sie in Widerspruch zu Josephus steht, der von vornehmer Herkunft des Antipater redet[155]. Falls sie jedoch, was recht wahrscheinlich ist, auf Ptolemäus von Askalon (Anfang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts) zurückgeht[156], fällt das Alter der Nachricht für ihre Glaubwürdigkeit ins Gewicht.

Als Proselytenabkömmling, möglicherweise sogar Abkömmling freigelassener Sklaven, aber hatte Herodes kein Anrecht auf den jüdischen Königsthron; war doch Dt. 17_{15} ausdrücklich geboten: „Mitten aus deinen Brüdern sollst du einen König über dich setzen; einen Ausländer darfst du nicht über dich setzen.“ Daß auch die rabbinische Exegese zu dieser Stelle den Proselyten vom Königtum ausschloß, ergibt sich aus b. B. B. 3b: „Er (Herodes) sprach: wer deutet Dt. 17_{15}? Die Rabbinen (taten es). Da stand er auf und ließ alle Rabbinen töten (weil ihm ihre Exegese nicht paßte)[157].“ Daß die Pharisäer Herodes den Treueid verweigerten[158], dürfte mindestens *einen* wesentlichen Anlaß darin gehabt haben, daß er nach dem Gesetz als illegitimer Usurpator zu gelten hatte. Sein Enkel Agrippa I. mußte es erleben, daß ein Rabbi namens Schimʿōn das Volk in Jerusalem versammelte und mit der Forderung, der König „müsse am Betreten des Tempels (genauer: des Frauen- und Israelitenvorhofs) gehindert werden, da dazu nur die Eingeborenen berechtigt seien“[159], gegen den König aufhetzte. Der grimmige Hohn, der in der Übertreibung liegt, daß der Proselytenabkömmling Agrippa I. als Nichtjude bezeichnet wird, zeigt die Verachtung, mit der das Volk auf die Abstammung der herodianischen Fürsten blickte. Die Mischnā hat uns einen Bericht darüber erhalten, wie Agrippa I. durch berechnet zur Schau getragene Demut die Stimmung im Volk zu besänftigen suchte. Dt. $31_{10\,ff.}$ schreibt vor, daß am Ende des 1. Feiertags (also am 15. Tišrī) desjenigen Laubhüttenfestes, das auf ein Sabbathjahr[160] folgte, das Gesetz verlesen werden sollte,

---

[155] b. j. I 6_2 § 123. Anders freilich ant. XIV 16_4 § 491 [*ἡ ἀρχὴ*] *μετέβη δ' εἰς Ἡρώδην τὸν Ἀντιπάτρου οἰκίας ὄντα δημοτικῆς καὶ γένους ἰδιωτικοῦ καὶ ὑπακούοντος τοῖς βασιλεῦσιν.*

[156] Eusebius (h. e. I 7_{11}) berichtet, S. J. Africanus habe von seiner Angabe über die Herkunft des Herodes (s. o. Anm. 151) gesagt: *καὶ ταῦτα μὲν κοινὰ καὶ τοῖς Ἑλλήνων ἱστορίαις.* Nun ist uns bekannt, daß Ptolemäus von Askalon sich (im Anfang seines Werkes über Herodes) über die Abstammung der Juden und der Idumäer geäußert hat (*Schürer* I^4 48f.). Die Vermutung liegt nahe, daß S. J. Africanus mit dem Hinweis auf die „hellenische Geschichtsschreibung“ das Werk des Ptolemäus von Askalon meint und daß dieses seine Quelle war.

[157] Daß der Proselyt nicht König werden kann, wird auch sonst gesagt, z. B. b. B. Q. 88a. [158] Ant. XV 10_4 § 370; XVII 2_4 § 42.

[159] XIX 7_4 § 332.

[160] Über dieses vgl. meinen Aufsatz: Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie in: ZNW. 27 (1928), S. 98—103.

und es hatte sich die Sitte herausgebildet — wahrscheinlich unter den Hasmonäern, die zugleich König und Hoherpriester waren —, daß der König auf einer zu diesem Zwecke im Frauenvorhofe errichteten Holztribüne sitzend[161] die Gesetzesvorlesung[162] vollzog. Nun war 1. Tišrī 40/41 p. Brachjahr gewesen und Agrippa I. hatte am 15. Tišrī 41 das Gesetz zu verlesen. Schon daß er stehend las, sollte dem Volke seine Demut beweisen. Mehr noch ein anderes: „Und als er zu der Stelle kam: 'Einen Ausländer darfst du nicht (als König) über dich setzen (Dt. 17_{15})', begann er zu weinen. Da rief man ihm zu: Sei unbesorgt, Agrippa, unser Bruder bist du, unser Bruder, ja unser Bruder bist du[163]." Es ist umstritten, ob der Bericht von Agrippa I.[164] oder Agrippa II.[165] handelt; im letzteren Falle würde sich der Vorfall am 15. Tišrī 55 oder 62[166] abgespielt haben. Aber die Deutung auf Agrippa I.

[161] Soṭa VII_8.

[162] Dt. 1_1—6_3; 6_{4-9}; 11_{13-21}; 14_{22-29}; 26_{12-15}; die Königsparasche 17_{14-20}; 27_{1-26}; 28_{1-69}. (Soṭa VII_8, mit Abweichungen in den Handschriften und Parallelüberlieferungen.)

[163] Soṭa VII_8. Par.: Sifre Dt. § 157 zu Dt. 17_{15} (45a 178_{47}); Midhr. Tann. Dt. 17_{15} (104).

[164] Hoffmann, Die erste Mišna, Berlin 1882, S. 15ff. und: Berliners Magazin für die Wissenschaft des Judentums IX, 96ff.; Schürer I⁴ 555; Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian³, Stuttgart 1925, S. 435 Anm. 244; Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, S. 83 Anm. 1 und S. 135 Anm. 1; Billerbeck II 709f.; Joachim Jeremias, Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie ZNW. 27 (1928), S. 100 Anm. 9; V. Aptowitzer, Hebrew Union College Annual V, Cincinnati 1928, S. 277—280.

[165] Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I, Paris 1867, S. 217; Brann, MGWJ. 1870, S. 541—548; Büchler, Die Priester und der Cultus, Wien 1895, S. 12ff. — Büchler beruft sich a) auf j. Soṭa VII_7 22a 30 (Bar.): „R. Ḥᵃnanjā bhān Gamlīʾēl (um 120 p.) sagte: Viele wurden an jenem Tage erschlagen, weil sie ihm schmeichelten." Da ein Aufstand 41 p. nicht bezeugt sei, müsse sich die Angabe auf Agrippa II. beziehen. Büchler übersieht jedoch, daß der Zusammenhang der Stelle vom Passahfest redet; die Stelle nimmt offenbar Bezug auf die Zählung der Passahtiere, die Agrippa II. an einem Passahfest vornehmen ließ (Tos. Pᵉs. IV_3 163_4 vgl. b. j. VI 9_3 § 424), an dem im Gedränge viele erdrückt wurden. Mit diesem Ereignis ist legendär der Vorfall Soṭa VII_8 verquickt, der in der Tat auf Agrippa II. bezogen wird. Geschichtswert hat also die Angabe nicht. 2. Sodann beruft sich Büchler auf Tos. Soṭa VII_{16} 308_9: „Im Namen R. Nāthāns (um 160 p.) haben sie gesagt: Die Israeliten haben sich der Vernichtung schuldig gemacht, weil sie Agrippa schmeichelten." Vorher wird ein Laubhüttenfest erwähnt, an dem R. Ṭarphōn teilnahm, der bei der Tempelzerstörung 70 p. noch ein junger Mann war; also komme nur 62 p. in Frage. Aber daß sich die Bemerkung des R. Nāthān auf dasselbe Fest beziehe, an dem R. Ṭarphōn teilnahm, ist nicht gesagt.

[166] 54/55 und 61/62 war Sabbathjahr.

ist ganz überwiegend wahrscheinlich[167]. Gleichviel wie man datiert — die Szene ist ungemein bezeichnend für die Beurteilung des herodianischen Königshauses im Volke. Die Herodianer selbst wissen genau, daß sie als Proselytenabkömmlinge kein Recht auf den Königsthron besitzen und müssen der Volksstimmung Rechnung tragen; nur die Tränen des Königs, der seine Minderwertigkeit öffentlich eingesteht, bewirken den Ruf mitleidsvoller Rührung: 'āḥīnū 'attā[168].

C. Die freigelassenen heidnischen Sklaven.

Das Institut der freigelassenen Sklaven war aus dem römischen Recht übernommen. Sie bildeten die dritte der zu den Israeliten leichten Makels gehörenden Bevölkerungsgruppen. Es handelt sich um gebürtige Heiden und Heidinnen[169], die als leibeigene Sklaven im Dienste eines Juden gewesen waren, beim Übergang in den Besitz des jüdischen Herrn sich der Beschneidung und dem Tauchbad (Sklavenbad)[170] unterzogen hatten und später freigelassen worden waren[171]. Die Freilassung[172] konnte erfolgen a) durch freiwilligen Entschluß des Besitzers[173], der sich auch in der Form stillschweigender Anerkennung[174], feierlicher

[167] Aus folgenden Gründen: a) Die Erzählung Soṭa VII 8 stimmt zu den steten Bemühungen Agrippas I. um die Gunst der gesetzestreuen Kreise (Apg. 12 3 u. ö.). b) Im Jahre 62 p. bestand ein scharfer Konflikt zwischen Agrippa II. und den Führern des Volkes und der Priesterschaft (ant. XX 8 11 § 189ff.). Der Konflikt ist vor dem Amtsantritt des Albinus (ant. XX 9 1 § 197) ausgebrochen, der sicher am Laubhüttenfest 62 p. im Amte war. Bei dieser gespannten Lage ist eine Sympathiekundgebung des Volkes für den König recht unwahrscheinlich. c) Nach Josephus ant. IV 8 12 § 209 hat der Hohepriester die Gesetzesvorlesung am Laubhüttenfest vorzunehmen. Das muß also die Praxis in der letzten Zeit vor der Tempelzerstörung gewesen sein, wie Josephus sie als junger, 24jähriger Priester im Jahre 62 p. selbst miterlebt haben wird. (Die Umbildung des Ritus, derzufolge nicht mehr der König, sondern der Hohepriester die Vorlesung vollzog, wird in das Jahr 48 [Laubhüttenfest nach dem Brachjahr 47/48] fallen, in dem es keinen jüdischen König gab.) Da Soṭa VII 8 der König vorliest, gehört der Vorfall in die Zeit vor 62.

[168] Der Ruf scheint an Dt. 23 8 anzuknüpfen: „Den Edomiter sollst du nicht verabscheuen; denn er ist dein Bruder."

[169] Jüdische Sklaven unterlagen anderem Recht, s. o. S. 184ff.

[170] Über dieses vgl. b. Jebh. 46a 47b Bar. und Bill. I 1054f.; IV 724. 744.

[171] Freigelassene Sklaven im Sinne des jüdischen Rechtes konnten nur solche heidnischen Sklaven werden, die beschnitten worden waren. (Über die Beschneidung der heidnischen Sklaven s. S. 221 ff.)

[172] Bill. IV 739—744; Sam. Krauß, Talmudische Archäologie II, Leipzig 1911, S. 98—101.

[173] b. Giṭ. 38b u. ö. Doch war bestritten, daß der Herr beliebig das Recht habe, seinen Sklaven freizulassen, vgl. b. B. Q. 74b.

[174] Diese stillschweigende Anerkennung der Freilassung sah man dann

sakraler Freilassung in der Synagoge[175], testamentarischer Verfügung[176], auf dem Sterbebett gegebener Weisung[177] äußern konnte; b) durch Loskauf mit Hilfe anderer[178]. c) Zwangsweise Freilassung durch Verfügung des Gerichts erfolgte, wenn ein Herr dem Sklaven in Zeugengegenwart[179] ein Auge oder einen Zahn ausschlug[180] oder ihn an einer der „24 Gliedspitzen"[181] verstümmelte[182]; sie konnte ferner bei Halbfreien[183] verfügt werden, doch mußte in diesem Falle der Sklave einen Schuldschein über seinen halben[184] Wert unterschreiben[185]. d) Erwerb der Freiheit durch den Tod des Herrn erfolgte, wie wir schon sahen[186], falls dieser ein Proselyt war, der keine nach dem Übertritt erzeugten Kinder als Erben hinterließ[187]. e) Endlich konnte ein Sklave, der noch nicht völlig in den Besitz seines Herrn übergegangen war, was durch das „Tauchbad zum Zwecke des Sklavenwerdens"[188] geschah, sich selbst die Freiheit verschaffen, wenn er ein „Tauchbad zum Zwecke des Freiwerdens" nahm[189]. Im ganzen ist zu sagen, daß für die heidnischen Sklaven die Möglichkeiten des Freigelassenwerdens sehr geringe waren.

Hatte der Freigelassene das in jedem Falle vorgeschriebene Tauchbad „zum Zwecke des Freiwerdens" genommen, so hörte jede Potestas des früheren Herrn auf; der Freigelassene unterschied sich rechtlich fortan nicht von den übrigen Vollproselyten. Doch haben die

---

gegeben, wenn der Herr den Sklaven Handlungen eines Freien vollziehen ließ (Bill. IV 740; 742f.).

175 Die inschriftlichen Belege s. bei Schürer III⁴ 23f.; 93f.; A. Deißmann, Licht vom Osten⁴, Tübingen 1923, S. 271. 176 Pe'a III8 u. ö.

177 b. Giṭ. 40a u. ö.

178 Qid. I3; Tr. ʿAbhādh. III4. Der heidnische Sklave selbst kann Eigentum weder besitzen noch erwerben. — Wenn ein Jude seinen heidnischen Sklaven an einen Heiden oder ins Ausland verkaufte, so sollte dieser losgekauft werden und die Freiheit erhalten Giṭ. IV6.

179 b. B. Q. 74b. 180 Ex. 21 26f.

181 Finger, Zehen, Ohren, Nasenspitze, membrum virile bzw. Brustwarzen der Frau Nᵉgh. VI7; b. Qid. 25a (Bar.); Tr. ʿAbhādh. III4.

182 b. Qid. 24a (Bar.): Folgerung aus Ex. 21 26f. mit Hilfe der hermeneutischen Regel binjān 'ābh.

183 Dieser Fall trat z. B. ein, wenn von zwei (oder mehr) Erben, die gemeinsam einen Sklaven erbten, ihn einer freiließ.

184 Bzw. 2/3 etc. je nach der Zahl der Herren, die noch Besitzansprüche hatten, und der Zahl der Herren, die durch Freilassung auf ihren Anteil verzichtet hatten.

185 Giṭ. IV5. Den Schuldschein erhielt der durch die Freilassung geschädigte Besitzer. 186 S. o. S. 200.

187 In diesem Falle konnten die Sklaven — freilich nur die mündigen — sich selbst (als herrenloses Gut) für frei erklären Gerim III13. — b. Qid. 23a schließt auch die unmündigen Sklaven ein. 188 S. o. Anm. 170.

189 Mᵉkh. Ex. 12 48 7c 36ff.; b. Jᵉbh. 45b. 46a.

sadduzäischen Gerichtshöfe der Priester[190] trotzdem Unterschiede gemacht; ein solcher Gerichtshof ließ beispielsweise den freigelassenen Sklaven des Jerusalemer Arztes Tobias nicht als Zeugen für die Sichtung des Neumondes zu[191], stellte ihn also dem — für dieses Zeugnis untauglichen — hörigen Sklaven[192] gleich. Der Grund dafür, daß die freigelassenen Sklaven und Sklavinnen als Sondergruppe von den Vollproselyten getrennt wurden und auch ihre Söhne und Töchter als freigelassene Sklaven von den übrigen Proselytennachkommen unterschieden wurden[193] — obwohl doch nach herrschender Ansicht ein rechtlicher Unterschied nicht bestehen sollte —, lag darin, daß bei ihnen zum Makel der heidnischen Abstammung der weitere Makel früherer Hörigkeit hinzukam. Damit war nämlich insbesondere für die freigelassene Sklavin eine schwere sittliche Belastung ausgesprochen: es galt als undenkbar, daß eine heidnische Sklavin nicht mißbraucht worden sein könnte. Daher wird das Wort „Dirne" Lev. 21_7 geradezu mit den Worten rechtlich definiert: „Als Dirne gilt die Proselytin, die freigelassene Sklavin und die durch die Unzucht Entehrte"[194] — jede freigelassene Sklavin gilt eo ipso als Dirne! Sie steht in dieser Hinsicht noch unter der Proselytin: „Warum wirbt jedermann um eine Proselytin, nicht aber um eine freigelassene Sklavin? Weil bei der Proselytin die Annahme besteht, daß sie sich bewahrt hat[195], während die freigelassene Sklavin in der Regel eine Prostituierte gewesen ist[196]."

Die Zahl der freigelassenen Sklaven war nicht groß; streiten die Rabbinen doch gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. darüber, ob Freilassung überhaupt zulässig sei[197]. Doch steht fest, daß herrschendes Recht und Praxis des Lebens die Frage bejahten. Was speziell Jerusalem anlangt, so wird in der rabbinischen Literatur für die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts eine mit einem Juden verheiratete freigelassene Sklavin namens Karkemīth[198], an anderer Stelle ein freigelassener Sklave[199] erwähnt; Josephus erwähnt Jerusalemer freigelassene Sklaven im Zusammenhang mit der herodianischen Hofhaltung[200]. Auf den Ossuarien einer bei Schaʿfāt (3 km nördlich Jeru-

[190] S. o. S. 36f.; 99. [191] R. H. I_7. [192] R. H. I_8. [193] Tos. Qid. IV_{15} 341_{12}.

[194] Jebh. VI_5; Sifra Lev. 21_7 (47b 186_{22}); vgl. dazu o. S. 81.

[195] Wenn sie beim Übertritt ihrer Eltern noch ein kleines Kind war.

[196] Tos. Hor. II_{11} 477_5; Par.: j. Hor. III_9 48b 56.

[197] Umstritten war, ob Lev. 25_{46} „für immer sollt ihr an ihnen Sklaven haben" als Verbot der Freilassung zu fassen sei oder nicht (b. Giṭ. 38b).

[198] ʿEdh. V_6; Sifre Num. 5_{12} § 7 (3b 39); b. Ber. 19a (Bar.); Num. R. 9 zu 5_{31} (56b 7). Vgl. z. St. Bill. IV 309f.; S. Mendelsohn in: Revue des études Juives 41 (1900), S. 32; K. G. Kuhn, Sifre zu Numeri, Stuttgart 1933, S. 33 (dort weitere Literatur). [199] R. H. I_7.

[200] b. j. I 33_9 § 673: 500 Sklaven und Freigelassene des Herodes nahmen an seinem Begräbnis teil. — Außerhalb Jerusalems: Freigelassene am Hofe

salem) gefundenen sehr primitiven Grabanlage mit Inschriften in hebräisch, palmyrenisch und griechisch[201] fand sich u. a. der Sklavenname Epiktet, ferner die Namen *Αφρειχανος Φουλειος, Φουλεια Αφρειχανα*[202]: es ist möglich, wenn auch nicht sicher, daß die Bestatteten zum Teil Freigelassene waren[203]. Für die Stellung der Freigelassenen in der Gesellschaft ist bezeichnend ein Jerusalemer Sprichwort: „Ist deine Tochter mannbar (älter als 12½ Jahr) geworden, so laß deinen Sklaven frei und gib ihn ihr (zum Mann)"[204], was besagen soll: hat deine Tochter das normale Verlobungsalter[205] bereits überschritten, so trage keine Bedenken, sie selbst mit deinem freigelassenen Sklaven zu verheiraten. Hier wird dieser als Glied der niedrigsten Bevölkerungsgruppe genannt, mit dem einer Israelitin reiner Abstammung die Ehe noch erlaubt war; denn es folgen in der gesellschaftlichen Rangordnung sofort die dem legitimen Israeliten zur Ehe verbotenen Israeliten mit schwerem Makel der Abstammung. Wir sehen, daß der freigelassene Sklave reichlich über die Achsel angesehen wurde[206]. Es lag eine starke Verachtung darin, wenn der Volksmund die Glieder des herodianischen Königshauses zu dieser Bevölkerungsgruppe rechnete[207]. Und es liegt die ganze Demut des paulinischen Christentums darin, wenn Paulus den Christen — der in Gewissensdingen und Glaubensfragen keines Menschen Sklave ist, auch wenn er dem Sklavenstande angehört[208] — einen „freigelassenen Sklaven Christi" nennt[209].

2. Israeliten mit schwerem Makel.

Im Gegensatz zu den eben besprochenen, nur mit leichtem Makel behafteten Bevölkerungskreisen, denen nur die Verschwägerung mit Priesterfamilien versagt war, war den nun zu besprechenden Gruppen der Bevölkerung außerdem auch die Heirat mit Leviten, Israeliten legitimer Abstammung und illegitimen Priesternachkommen verboten[210]. Dieses Verbot, das auf Dt. 23_{2-3} beruhte, trennte die mit schwerem Makel belasteten Israeliten von der „Gemeinde Israels" (Dt. 23_{2-3}) ab; sie waren der „Auswurf der Gemeinde"[211].

des Pheroras (ant. XVII 4_1 § 61); Eutychos, ein Freigelassener Agrippas I. (ant. XVIII 6_5 § 168); Philippus, Sohn Jakims, ein höherer Offizier Agrippas II., hat Freigelassene in seinem Dienst (vita 11 § 48. 51).

[201] F.-M. Abel, Revue biblique, Nouv. série 10 (1913), S. 262—277.

[202] = Furius Africanus, Furia Africana, F.-M. Abel a. a. O., Nr. 3 und 4, S. 272f. [203] F. Bleckmann, ZDPV. 38 (1915) S. 239.

[204] b. Peˢ. 113a. [205] Bill. II 374: 12—12½ Jahre.

[206] j. Hor. III_9 48b 58: „Es sagte R. Jōḥānān († 279): Vertraue einem Sklaven nicht bis zur 16. Generation (nach seiner Freilassung)."

[207] S. S. 204 Anm. 150. [208] I Kor. 7_{23}. [209] I Kor. 7_{22}.

[210] Qid. IV_1 (s. o. S. 143); III_{12}; Jᵉbh. II_4; VIII_3; IX_{2-3}; Mak. III_1 (nach dem Text der ed. princ. Neapel 1492 und dem Mišnātext der ed. princ. des babyl. Talmuds, Venedig 1520ff.). [211] pᵉsūlē qāhāl.

A. Die Bastarde.

Es handelt sich zunächst um die Bastarde (mamzērīm)[212]. „Was versteht man unter mamzēr? a) Alle (Nachkommen aus einem) mit ʿdu sollst nicht eingehen' (in der Schrift) verbotenen Umgang, Worte des R. ʿAqībhā († 135 p.); b) Schimʿōn, der Temanite (um 110 p.) sagte: alle (Nachkommen aus einer Verbindung), auf der die Strafe der Ausrottung durch Gottes Hand steht und die Halākhā[213] entspricht seiner Ansicht. c) R. Jehōschūaʿ (b. Ḥananjā, um 90 p.) sagte: alle (Nachkommen aus einer Verbindung), auf der die Todestrafe durch das (irdische) Gericht steht[214]." Man sieht, daß über die rechtliche Festlegung des Begriffes des Bastards im Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts keine Einigkeit unter den Gelehrten bestand. Es stehen sich vielmehr drei Ansichten gegenüber: 1. Die strengste Ansicht vertritt R. ʿAqībhā, der alle Nachkommen aus einer in der Tora verbotenen Verbindung (Inzest, Ehebruch usw.) für Bastarde erklärt[215] und hiervon nur die Nachkommen aus der (nach Lev. 21_{14} verbotenen) Verbindung zwischen dem Hohenpriester und einer Witwe ausnimmt[216] — eine Ausnahme, zu der ihn der Wortlaut von Lev. 21_{15}[217] veranlaßt haben wird. Bezeichnend für die Strenge ʿAqībhās ist die Tatsache, daß er noch über den Wortlaut des biblischen Gesetzes hinausgeht und auch die Kinder aus nur rabbinisch verbotenen Ehen für Bastarde erklärt, wenn er — um

---

[212] Das Wort mamzēr bezeichnet wahrscheinlich ursprünglich die Mischbevölkerung der Philisterebene in persischer Zeit (Feigin in: The American Journal of Semitic languages and literatures XLIII, 1, 1926, S. 53—60; Noth in: ZAW., N. F. IV, 1927, S. 217). — Über die Fassung des Begriffs mamzēr in der älteren rabbinischen Literatur vgl. A. Büchler, Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70 in: Festschrift für Adolf Schwarz, hrsg. von Krauß und Aptowitzer, Berlin-Wien 1917, S. 140ff.; V. Aptowitzer, Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum. Exkurs II: Das Kind einer Jüdin von einem Nichtjuden, in: Hebrew Union College Annual V, hrsg. von Philipson-Lauterbach-Morgenstern, Cincinnati 1928, S. 267—277; A. Büchler, Familienreinheit und Sittlichkeit in Sepphoris im zweiten Jahrhundert, MGWJ. 78 (1934), S. 126—164. [213] Das gültige Recht.

[214] Jebh. IV_{13}. Ausführlicher Sifre Dt. 23_{3} § 248 (50b 44ff.); j. Qid. III_{14} 64c 44. Ferner vgl. Tos. Jebh. I_{10} $241_{27 ff.}$ (Ansicht R. Schimʿōns); j. Jebh. VII_{6} 8c 1ff. (Ansicht R. Jehōschūaʿs). Die Ansicht R. ʿAqībhās wird oft angeführt.

[215] b. Qid. 64a; 68a; 76a. Auch dann, wenn die Schrift kein Strafmaß (Todesstrafe oder Ausrottung) nennt, ist das Kind nach ʿAqībhā Bastard. So ist z. B. das Kind nach ʿAqībhā Bastard, wenn jemand seine geschiedene Frau, nachdem diese sich inzwischen wieder verheiratet hatte, wieder zu sich nimmt (s. u. Anm. 222): diese Verbindung ist nach Dt. 24_{1-4} verboten, ohne daß ein Strafmaß für die Übertretung des Verbotes angegeben wird.

[216] b. Qid. 64a; 68a; b. Keth. 29b: er erklärt die Kinder für ḥalālīm, nicht für mamzērīm. Nach Tos. Jebh. VI_{8} 248_{15} hätte ʿAqībhā auch die Nachkommen aus der Ehe eines Priesters mit einer Geschiedenen oder Ḥalūçā (über diese s. übernächste Anm.) ausgenommen, obwohl auch diese Ehe verboten war (s. o. S. 82).

[217] „Er soll nicht entweihen" (lō' jeḥallēl), daher die Kinder ḥalālīm, nicht mamzērīm.

einige Beispiele zu nennen — das Kind aus der Verbindung mit der Ḥ^{a}lûçâ[218], mit der Verwandten der Ḥ^{a}lûçâ[219], mit einer geschiedenen Frau, deren zusammengefalteter und zusammengenähter[220] Scheidebrief statt der Unterschrift eines fehlenden Zeugen diejenige eines Sklaven trug[221], für Bastarde erklärte[222]. 2. Die zweite Ansicht über den Begriff des mamzēr geht von der Beobachtung aus, daß die in der Tora verbotenen Verbindungen teilweise mit der Ausrottungsstrafe, teilweise mit der Todesstrafe bedroht werden (z. B. Lev. 20$_{10-16}$: Todesstrafe; 20$_{17-21}$: Ausrottungsstrafe). Schimʿōn, der Temanite, dessen Ansicht im 2. Jahrhundert zum gültigen Recht erhoben wurde[223], erklärte nur diejenigen Kinder für Bastarde, die einer in der Schrift mit der Ausrottung — d. h. nach rabbinischem Verständnis: mit dem göttlichen Gericht vorzeitigen Sterbens — bedrohten Verbindung entsprossen waren. Es handelt sich, wie die Zusammenstellung der 36 mit Ausrottung bedrohten Vergehen in K^{e}r. I$_{1}$ lehrt[224], um Kinder aus bestimmten Fällen von Inzest[225]. 3. Die dritte Ansicht über den

[218] (= Frau des kinderlos verstorbenen Bruders, der der Schwager die Schwagerehe verweigert hat) J^{e}bh. IV$_{12}$; Tos. J^{e}bh. VI$_{5}$ 247$_{16}$; b. J^{e}bh. 44b. ʿAqībhā stützt sich auf Dt. 25$_{9}$: lōʾ jibhnā (K. H. Rengstorf, Jebamot, Gießen 1929, S. 64).

[219] J^{e}bh. IV$_{12}$; Tos. J^{e}bh. VI$_{5}$ 247$_{16}$; b. J^{e}bh. 44b. ʿAqībhā stellt die Ḥ^{a}lûçâ der geschiedenen Frau gleich und wendet auf sie Lev. 18$_{18}$ an.

[220] Die komplizierte Art des Scheidebriefes: es wurde je eine Zeile beschrieben und eine Zeile leer gelassen; an den leeren Stellen wurde der Scheidebrief zusammengefaltet und zusammengenäht. Auf diese Weise entstanden eine Reihe Falten; auf der Außenseite jeder Falte mußte mindestens je ein Zeuge unterzeichnen. Das komplizierte Verfahren sollte hitzige Ehemänner zur Beruhigung und Versöhnung veranlassen.

[221] b. Giṭ. 81a Bar. — Der Scheidebrief ist ungültig, das Kind daher im Ehebruch erzeugt.

[222] Weitere Fälle: J^{e}bh. IV$_{12}$; Tos. J^{e}bh. VI$_{5}$ 247$_{16}$; j. J^{e}bh. X$_{1}$ 10c 62; b. J^{e}bh. 44b: falls jemand gegen das Verbot Dt. 24$_{1-4}$ seine geschiedene Frau wieder zu sich nimmt, nachdem diese sich inzwischen wieder verheiratet hatte, ist das Kind nach ʿAqībhā Bastard. — J^{e}bh. X$_{1}$: das Kind einer Frau, deren Mann fälschlich totgesagt war und die auf diese Nachricht hin wieder geheiratet hat, ist Bastard, gleichviel ob es von dem ersten oder dem zweiten Manne stammt. Hier wird ʿAqībhā nicht ausdrücklich als Autor genannt, doch entspricht die Auffassung, wie Rengstorf, Jebamot, Gießen 1929, S. 122 z. St. richtig bemerkt, nur seiner Meinung. — J^{e}bh. X$_{3}$; Tos. J^{e}bh. XI$_{6}$ 253$_{8 ff.}$: weitere Fälle falscher Nachrichten über die näheren Umstände beim Tode des Gatten: die Kinder sind Bastarde. — j. J^{e}bh. X$_{1}$ 10c 61: das Kind aus dem Umgang eines Mannes mit seiner des Ehebruchs verdächtigen Frau ist nach ʿAqībhā Bastard. — Weitere Fälle: J^{e}bh. X$_{4}$; Tos. J^{e}bh. XI$_{6}$ 253$_{17 ff.}$; Tos. Giṭ. VIII$_{6}$ 332$_{20}$; b. Qid. 64a Par.; b. J^{e}bh. 49a.

[223] J^{e}bh. IV$_{13}$. [224] Übersetzung bei Bill. I 272.

[225] Beispiele für die Ansicht des Schimʿōn: Bastard ist das Kind aus dem Verkehr mit der Schwägerin (J^{e}bh. X$_{3.4}$ vgl. Lev. 18$_{16}$), mit der Schwester der geschiedenen Frau (J^{e}bh. IV$_{12}$ vgl. Lev. 18$_{18}$). Die Ausrottungsstrafe für die genannten beiden Fälle steht Lev. 18$_{29}$. — Die mit einer Menstruierenden er-

Begriff des mamzēr, vertreten durch R. Jehōschūaʿ, sieht nur in denjenigen Kindern Bastarde, die einer in der Tora mit der gerichtlichen Todesstrafe bedrohten Verbindung entstammen. Die Zusammenstellung der mit den vier gerichtlichen Todesstrafen (Steinigung, Verbrennen, Enthaupten, Erdrosseln) bedrohten Verbrechen in Sanh. VII4—XI6 lehrt, daß nach dieser dritten Ansicht ebenfalls bestimmte Arten von Inzest, ferner Ehebruch[226] zur Folge hatten, daß die Kinder Bastarde waren.

Welche Ansicht, das ist die uns interessierende Frage, ist die älteste? Wer wurde in Jerusalem in der Zeit vor der Tempelzerstörung als Bastard angesehen? Die uns überlieferten Nachrichten gestatten nur folgende Feststellung. Jebh. IV13 wird berichtet: „Es sagte R. Schimʿōn bān ʿAzzai (um 120 p.): ich fand eine Geschlechtsregister-Rolle in Jerusalem, in der stand: N. N. ist Bastard von einer Ehefrau." Danach hat man in Jerusalem die im Ehebruch erzeugten Kinder für Bastarde erklärt. Diese Feststellung wird durch die Tatsache bestätigt, daß nicht nur R. ʾĂlīʿäzär (um 90 p.), der ständige Vertreter der alten Überlieferung, die gleiche Auffassung wiederholt vertritt[227], sondern daß diese bereits von Hillēl (um 20 a.) und den Gelehrten seiner Zeit gelehrt worden ist[228] und auch Hebr. 12 8 vorausgesetzt wird.

---

zeugten Kinder werden, obwohl der Fall nach Kᵉr. I1 (Ausrottungsstrafe) hierher gehört, von Schimʿōn nicht unter die Bastarde gerechnet (Tos. Jebh. VI9 248 16); ferner scheint Schimʿōn nach Jebh. IV13 auch das im Ehebruch erzeugte Kind nicht unter die Bastarde gerechnet zu haben, obwohl auch der Ehebruch zu den Kᵉr. I1 genannten Vergehen gehört. Beides dürfte sich daraus erklären, daß die Ansicht Schimʿōns auf die mit Ausrottungsstrafe bedrohten Inzestverbote beschränkt wurde (Tos. Jebh. I10 241 27; Tos. Qid. IV16 341 13; b. Qid. 75 b).

[226] Daß die im Ehebruch erzeugten Kinder nach R. Jehōschūaʿ Bastarde waren, wird Jebh. IV13 ausdrücklich gesagt. — Nach Sanh. VII4—XI6 war ferner mit der gerichtlichen Todesstrafe bedroht: Umgang mit der Verlobten eines anderen, Sanh. VII5 u. a. Weitere Fälle nennt A. Büchler, MGWJ. 78 (1934), S. 140.

[227] b. Nidda 10a Bar. (Kinder der Frau eines Zeugungsunfähigen sind Bastarde). Ferner b. Nedh. 20 a. b.

[228] Tos. Kᵉth. IV9 264 29 (Par. j. Kᵉth. IV8 28d 61; b. B. M. 104a Bar.): Jüdische Frauen sind in Alexandrien nach der Verlobung (und vor der Heirat) überfallen und mißbraucht worden. Hillēl lehnt die Auffassung der Gelehrten seiner Zeit, die Kinder seien Bastarde, mit der Begründung ab, daß die Frauen noch nicht verheiratet waren. „Er (Hillēl) sagte zu ihnen (den Kindern): 'Bringt mir die Eheverträge eurer Mütter.' Sie brachten sie ihm, und (es erwies sich, daß) darin geschrieben war: 'Sobald du mein Haus betrittst (also von der Hochzeit, nicht von der Verlobung an, Bill. II 392) sollst du mein Weib sein nach dem Gesetze Mosis und Israels'." Hillēl weiß, daß bei den Juden Alexandriens die Sitte bestand, nach ägyptischem Vorbild (I. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932, S. 298. 301 f.) bei

Diese Auffassung entspricht — wir blicken auf die im Eingang dieses Abschnitts aufgeführten, drei einander gegenüberstehenden Ansichten über den Bastard zurück — der Ansicht des R. ʿAqībhā und des R. Jehōschūaʿ, nicht dagegen der im 2. Jahrhundert zum gültigen Recht erhobenen Ansicht Schimʿōns des Temaniten. Daraus geht hervor, daß die ältere Zeit den Begriff des Bastards praktisch strenger gefaßt hat als das 2. Jahrhundert, wofür sich auch sonst Anhaltspunkte finden[229]. Wir haben also damit zu rechnen, daß die Bevölkerungsgruppe, die samt ihren Nachkommen unter diesen Begriff fiel, im 1. Jahrhundert nicht ganz klein gewesen ist. Daß man die mit dem schweren Makel des mamzēr Belasteten weithin kannte[230], obwohl sie begreiflicherweise ihren Makel zu verheimlichen suchten[231], zeigt der im vorigen Absatz erwähnte Vermerk in dem Jerusalemer Geschlechtsregister.

Welches war die rechtliche Stellung der Bastarde in der Gesellschaft? Die biblische Vorschrift: „Kein mamzēr darf in die Gemeinde Jahwes aufgenommen werden; (stammte er) auch im zehnten Gliede (von einem solchen ab), so darf er nicht in die Gemeinde Jahwes auf-

der Verlobung schriftliche Eheversprechen (ein Beispiel für den Wortlaut bei I. Heinemann S. 301) abzugeben, die im Gegensatz zu den bei oder kurz vor der Hochzeit übergebenen Eheverträgen (kethubbā) keine Ehe-begründende Wirkung hatten. Da im vorliegenden Falle lediglich solche Eheversprechen (keine Eheverträge) abgegeben waren, hatte die Ehe noch nicht mit der Verlobung begonnen; die Kinder waren also nicht im Ehebruch erzeugt. Der Vorfall setzt voraus, daß Hillēl und die Gelehrten seiner Zeit das im Ehebruch erzeugte Kind für einen Bastard erklärt haben.

229 Die Septuaginta verrät eine sehr weite (also strenge) Fassung des Begriffs, wenn sie das im A.T. nur zweimal vorkommende Wort mamzēr Dt. 23_3 mit *ἐκ πόρνης* wiedergibt (Sach. 9_6: *ἀλλογενής*, vgl. dazu A. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 52—55). — Eine allerdings singuläre Angabe scheint sogar vorauszusetzen, daß man im 1. Jahrhundert n. Chr. auch das Kind aus der Verbindung eines Juden mit einer Heidin für einen Bastard erklärt habe. R. Çādhōq, nach der Einnahme Jerusalems 70 p. in Rom in Gefangenschaft, weist eine Sklavin zurück: er sei hochpriesterlicher Abstammung und wolle nicht die Zahl der Bastarde in Israel vermehren (ARN. Rez. A, Kap. 16 ed. Schechter 32a 19ff.). Mit Recht findet A. Büchler, Familienreinheit und Familienmakel, in: Schwarz-Festschrift 1917, S. 146 hier den Begriff Bastard auf das Kind aus der Verbindung eines Juden mit einer Heidin ausgedehnt. Der Einspruch von V. Aptowitzer, Spuren des Matriarchats, Hebrew Union College Annual V, Cincinnati 1928, S. 266f. ist nicht überzeugend und seine Deutung überaus künstlich. Gegen ihn A. Büchler, MGWJ. 78 (1934), S. 134 Anm. 4.

230 Tos. Qid. V_2 341_{28}: „Die Israeliten kennen die Tempelsklaven und Bastarde in ihrer Mitte."

231 Vgl. die Lev. R. 32 zu Lev. 24_{10} (88b 25ff.) erzählte Episode.

genommen werden[232]", lautet in rabbinischer Fassung: „Mamzērīm und n^{e}thīnīm (Tempelsklaven, s. u. S. 216) sind verboten (zur Aufnahme in die Gemeinde Israels, d. h. zum Konnubium), und ihr Verbot ist ein Verbot für ewige Zeit (und gilt) sowohl für die Männer wie für die Frauen[233]". Damit war den Bastarden die Ehe und auch die Leviratsehe[234] mit Priestern, Leviten, Israeliten und illegitimen Priesterkindern verboten[235]; nur mit Proselyten, freigelassenen Sklaven und Israeliten schweren Makels durften sie sich verheiraten. Die Beiwohnung eines Bastards[236] entehrt die Priestertochter, die Levitentochter und die Tochter eines legitimen Israeliten[237]; sie ist fortan untauglich zur Priesterehe[238]; die Priestertochter darf außerdem keine Priesterhebe mehr im priesterlichen Elternhause genießen[239]. Das Kind aus jeder derartigen Verbindung ist Bastard[240], ebenso jeder[241] Nachkomme eines männlichen Bastards; über die Nachkommen des weiblichen Bastards scheint die ältere Zeit milder geurteilt zu haben[242].

---

[232] Dt. 23_{3}. [233] J^{e}bh. VIII_{3} vgl. Sifre Dt. 23_{3} § 248 (50b 53ff.).

[234] J^{e}bh. IX_{1}: „Wenn ein Israelit eine Israelitin heiratet und einen Bastard zum Bruder hat, wenn ein Bastard einen weiblichen Bastard heiratet und einen (legitimen) Israeliten zum Bruder hat, so sind sie (die genannten Ehefrauen) ihren Männern (zur Ehe) erlaubt, aber ihren Schwägern (zur Schwagerehe) verboten." Weitere Fälle IX_{2}. [235] Qid. IV_{1} s. o. S. 143.

[236] Gleichviel unter welchen Umständen sie erfolgte (J^{e}bh. VI_{2}).

[237] Eine legitime Ehe ist ja nicht möglich. [238] J^{e}bh. VI_{2}. [239] VII_{5}.

[240] Qid. III_{12}: „Und überall da, wo eine Verlobung (möglich, d. h. nicht durch Inzestgesetze verwehrt) ist, aber (mit ihr) eine Übertretung (verbunden) ist, richtet sich das Kind nach dem mit einem Makel Behafteten (von den beiden Eltern)."

[241] Erst später hat man erklärt: „Die (heidnische) Sklavin ist ein Reinigungsbad für alle Untauglichen (mit schwerem Makel der Abstammung Behafteten)" Tos. Qid. V_{2} 342_{1}. Der Gedanke ist der, daß bei einer Verbindung zwischen einem Bastard und einer (heidnischen) Sklavin das Kind sich nach der Mutter richtet, also Sklave ist; der Sklave aber kann freigelassen werden und gehört dann (s. o. S. 207ff.) zu der Gruppe der Israeliten mit leichtem Makel, die sich mit legitimen Israeliten verschwägern dürfen. So lehrte um 100p. R. Ṭarphōn: „Mamzērīm können rein werden. Wie? Heiratet ein Bastard eine (heidnische) Sklavin, so ist der Sohn Sklave. Läßt man ihn frei, so wird der Sohn (des Bastards) ein freier Mann." Aber die ältere Anschauung lautet anders. Es heißt weiter: „R. 'Ălīʿäzär (um 90 p., der Vertreter der alten Tradition) sagte: Siehe, das ist ein Bastardsklave (der Makel des Bastards bleibt unter allen Umständen)", Qid. III_{13}.

[242] R. 'Ălīʿäzär (um 90p.) hat nach b. J^{e}bh. 78b erklärt: „Wenn mir jemand einen weiblichen Bastard der dritten Generation vorführen würde, so würde ich ihn für rein(er Abstammung) erklären." Es scheint, daß er das Verbot, Bastarde in die Gemeinde aufzunehmen (Dt. 23_{3}) auf männliche Bastarde beschränkte. Die im 2. Jahrhundert herrschende Lehre dagegen dehnte Dt. 23_{3} auch auf die weiblichen Bastarde und ihre Nachkommen aus.

Hinsichtlich des Erbrechts ist festzustellen, daß Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. umstritten war, ob der Bastard erbberechtigt sei[243]. Zu den öffentlichen Ehrenämtern hatte er keinen Zutritt; seine Beteiligung an einem Beschluß des Synedriums oder eines 23er-Gerichtshofs machte den Beschluß ungültig[244]. Nur zu zivilrechtlichen Entscheidungen (dreigliedriger Gerichtshof) soll er als Richter zugelassen worden sein[245].

Bedenkt man, daß der Makel des Bastards für alle Zeit unauslöschlich an sämtlichen männlichen[246] Nachkommen haftete und daß sogar lebhaft umstritten war, ob die Bastard-Familien an der endzeitlichen Erlösung Israels Anteil haben würden[247], so versteht man, daß das Wort Bastard eines der übelsten Schimpfworte war; wer es anwandte, wurde zur Strafe der 39 Geißelhiebe verurteilt[248].

B. Tempelsklaven, Vaterlose, Findlinge, Kastraten.

Zu den Israeliten mit schwerem Makel der Abstammung gehörten sodann die Tempelsklaven (nethīnīm). Josua 9 27 wird berichtet, daß Josua die Gibeoniten zu Holzhauern und Wasserschöpfern für das Volk und das Heiligtum gemacht (wörtlich: gegeben wajjittenēm) habe. Da nun in den nachexilischen Büchern des Alten Testaments wiederholt die Sklaven der Leviten[249]: nethīnīm (Gegebene) genannt werden, schloß man, daß diese Tempelsklaven Nachkommen der Gibeoniten seien. Was wir in der rabbinischen Literatur über die Tempelsklaven hören, beschränkt sich auf Auslegung des aus II Sam. 21 2 („die Gibeoniten gehören nicht zu den Israeliten") gefolgerten Verbotes, mit ihnen das Konnubium aufzunehmen; jedenfalls haben wir nirgendwo auch nur den leisesten Anhalt[250] dafür, daß es zur Zeit Jesu noch Tempelsklaven in Jerusalem oder sonstwo im jüdischen Gebiete gegeben habe. Gewiß werden wiederholt „Tempeldiener" erwähnt[251], die die niederen Dienste im Tempel versahen, aber dabei handelt es sich — wie namentlich aus einer Angabe Philos hervorgeht[252] — um *νεωκόροι*, d. h. Leviten.

Über die „Vaterlosen" (Menschen, deren Vater unbekannt ist) und die Findlinge besitzen wir keine nennenswerten Einzelangaben. Sie waren den Israeliten reiner Abstammung und den illegitimen

[243] Tos. Jebh. III 3 243 26 und dazu K. H. Rengstorf (in: Rabbinische Texte, 1. Reihe: Die Tosefta, Band 3, Stuttgart 1933, S. 34 Anm. 21).

[244] Hor. I 4; b. Sanh. 36b. [245] b. Sanh. 36b.

[246] Über die weiblichen Nachkommen s. o. Anm. 242.

[247] Bill. IV 792ff. [248] b. Qid. 28a (Bar.). [249] Esra 8 20.

[250] ʿAr. II 4 par. Tos. ʿAr. I 15 544 8 gehört nicht hierher, wie S. 79 Anm. 10 gezeigt ist. Vgl. noch die von A. Büchler, Familienreinheit und Familienmakel, Schwarz-Festschrift 1917, S. 153. 154f. angeführten Stellen.

[251] S. o. S. 72.

[252] De spec. leg. I (de praemiis sacerd.) 6 § 156, s. o. S. 72 Anm. 5.

Priesterkindern zur Ehe verboten[253], weil ihr Vater bzw. ihre Eltern unbekannt waren. Einerseits nämlich standen sie im Verdacht, Bastarde zu sein[254], andererseits sollte die Möglichkeit ausgeschlossen werden, daß sie, ohne es zu wissen, eine verbotene Verwandtenheirat eingingen[255].

Auch die Kastraten durften nach Dt. 23₂ nicht in die Gemeinde Israels aufgenommen werden, d. h. das Eingehen einer Ehe mit legitimen Israelitinnen[256] war ihnen versagt[257]; doch schränkte die rabbinische Erklärung dieses Verbot auf die von Menschen Verschnittenen ein[258]. Sitz und Stimme im Synedrium[259] und im Kriminalgericht[260] konnten sie nicht erlangen. Daß es sich bei den Diskussionen über die rechtliche Stellung der Kastraten nicht lediglich um rein akademische Erörterungen handelt, geht aus der Tatsache hervor, daß es, namentlich am Königshofe und seinem Harem, wie wir sahen[261], nicht wenige Eunuchen gab, und wird zudem durch ein Einzelvorkommnis, das die Mischnā berichtet[262], bestätigt.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß es sich bei den Israeliten mit schwerem Makel um Bastarde und Eunuchen handelte. Gestützt auf Dt. 23_{2-3} sorgte die rabbinische Gesetzgebung mit Energie dafür, daß die Gemeinde und namentlich die Priesterschaft von diesen Elementen freigehalten wurde, indem sie diese zur entrechteten Kaste stempelte.

9. Kapitel: Die heidnischen Sklaven[1].

In einer eigentümlichen Zwischenstellung — einerseits in engster Lebensgemeinschaft mit der jüdischen Gemeinde stehend, andererseits doch nicht zu ihr gerechnet — befand sich diejenige Bevölkerungs-

[253] Qid. IV_1, s. o. S. 143. [254] Vgl. Keth. I_{8-9}. [255] b. Qid. 73a.

[256] Proselytinnen und freigelassene Sklavinnen sind ihnen zur Ehe erlaubt (Jebh. VIII_2), ebenso weibliche Bastarde, weil die ersteren ursprünglich, die Bastarde dauernd (Dt. 23_3) nicht zur Gemeinde Israels gehören.

[257] Selbstverständlich auch die Leviratsehe Jebh. VIII_4; Tos. Jebh. II_6 243_{11}; II_6 243_{12}.

[258] Das geht aus Jebh. VIII_6 hervor: „Der von Natur kastrierte Priester, der eine Israelitin heiratet, berechtigt sie zum Genuß der Priesterhebe." Damit ist gesagt, daß die Ehe gültig ist; denn die illegitime Priesterfrau ist nicht zum Genuß der Priesterhebe ihres Mannes berechtigt (VI_{2-3}).

[259] b. Sanh. 36b (Bar.). [260] Tos. Sanh. VII_5 426_7.

[261] J. J. II A S. 1—5.

[262] Jebh. VIII_4: „Es bezeugte R. Jehōschūaʿ bän Bethērā betreffs des bän Meghūsāth, daß er in Jerusalem als ein von Menschen Verschnittener lebte und daß (nach seinem Tode) man (sein Bruder) mit seiner Frau die Schwagerehe vollzog."

[1] R. Kirchheim, Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani, Frankf. a. M. 1851, S. 35—30: Traktat ʿAbhādhīm; Bill. IV 716—744. — J. Winter, Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtlicher und gesellschaftlicher

gruppe, der wir uns nunmehr, nach unten steigend, zuwenden: die heidnischen Sklaven.

Die Behauptung, die Sklaverei sei im Judentum „zur Zeit des zweiten Staates" „kaum üblich gewesen"[2], ist falsch[3]. Zwar gab es in Palästina zur Zeit Jesu schwerlich Industrien, die Sklaven in großer Zahl beschäftigten und ebenso kaum Latifundien mit Sklavenbetrieb in größerem Ausmaße[4], wohl aber treffen wir Haussklaven heidnischer Abstammung in größerer Zahl in den vornehmen Häusern Jerusalems. Zunächst ist hier an die herodianische Hofhaltung zu erinnern[5], sodann an die Haushaltungen des Priesteradels, in denen ebenfalls die Sklaven zahlreich waren[6]. Außerdem fehlt es nicht an Einzelangaben. Am Laubhüttenfest, so berichtet der in Jerusalem aufgewachsene R. 'Äl-ʿäzär b. Çādhōq, pflegte der Jerusalemer, wenn er das Lehrhaus besuchte, den Feststrauß durch seinen Sklaven nach Hause zu schicken[7]; wir hören von einem Mädchen, das (doch wohl in Jerusalem) mit ihren 10 Sklavinnen in Gefangenschaft geriet[8]; auf einem bei Schaʿfāt (3 km nördlich von Jerusalem) gefundenen Ossuar begegnet der Sklavenname Epiktet[9]; auch die Apg. 12_{13} im Elternhaus des Johannes Marcus er-

Beziehung nach talmudischen Quellen, Halle 1886; R. Grünfeld, Die Stellung der Sklaven bei den Juden nach biblischen und talmudischen Quellen I (Jenaer Diss.), Jena 1886 (die Dissertation beschränkt sich auf die biblischen Aussagen); S. Krauß, Talmudische Archäologie II, Leipzig 1911, S. 83—111; G. F. Moore, Judaism in the first centuries of the Christian Era II, Cambridge 1927, S. 135ff.; I. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932, S. 329—345. Wertlos (weil vollständig abhängig hinsichtlich des rabbinischen Materials von Z. Kahn, L'esclavage selon la Bible et le Talmud, Paris 1867) ist R. Salomon, L'esclavage en droit comparé juif et romain, Paris 1931.

[2] L. Gulkowitsch, Der kleine Talmudtraktat über die Sklaven, in: Angelos I (1925), S. 89.

[3] Die Verwerfung der Sklaverei durch die Essener (Philo, quod omnis probus liber sit 79; Jos., ant. XVIII 1_5 § 21) und die Therapeuten (Philo, de vita contemplativa 70) war auf die Verhältnisse ohne Einfluß.

[4] In den Gleichnissen und Worten Jesu, die Bilder aus der Landwirtschaft verwenden, werden zwar wiederholt Sklaven (Mth. $13_{27ff.}$; Lk. $17_{7ff.}$; 15_{22}), aber überwiegend Tagelöhner (Mth. $9_{37ff.}$; 20_{1-16}; Lk. 10_2; $15_{17.19}$; Joh. 4_{36}) genannt.

[5] J. J. II A 1f. — Sklaven am Königshofe im N.T.: Mth. $18_{23ff.}$; $22_{3ff.}$; Lk. $19_{12ff.}$

[6] Ant. XX 8_8 § 181; 9_2 § 206f.; b. Pᵉs. 57a ‖ Tos. Mᵉn. XIII_{21} (533) und die Erwähnung von Sklaven der Hohenpriester in der Passionsgeschichte, besonders Mk. 14_{47} par.; Joh. 18_{18} (wo δοῦλοι und ὑπηρέται unterschieden werden); 18_{26}. Zu Joh. 18_{10} s. u. S. 219.

[7] Tos. Sukka II_{10} (195_{12}) ‖ b. Sukka 41b.

[8] ARN. 17, 33b. Eine der Sklavinnen erzählt dem neuen Herrn, daß die Mutter des Mädchens 500 Sklavinnen hatte.

[9] F.-M. Abel, Revue biblique 10 (1913), S. 276, Nr. 16 = S. Klein,

wähnte Dienerin Rhode wird nach Ausweis ihres Namens[10] Sklavin gewesen sein; schließlich ist auf einen Ausspruch Hillēls zu verweisen, der die Jerusalemer Verhältnisse vor Augen haben wird, wenn er warnt: „Viel Sklavinnen, viel Unzucht; viel Sklaven, viel Raub[11].“ Die Sklaven und Sklavinnen waren entweder gekauft oder im Hause geboren. Die Sklavenhändler, die ihre Ware auf den Jerusalemer Sklavenmarkt brachten, dürften zumeist aus Phönizien gekommen sein[12]; der hohepriesterliche Sklave Malchus (Joh. 18$_{10}$) stammte (seinem Namen nach) wahrscheinlich aus dem nabatäischen Arabien[13], wo auch der Leibwächter Korinthos des Herodes beheimatet war[14]; Arabien dürfte überhaupt das Hauptkontingent der im Besitz der palästinischen Judenschaft befindlichen heidnischen Sklaven gestellt haben, da uns bezeugt wird, daß die Zahl der in den herodianischen Kriegen von den Juden erbeuteten arabischen Kriegsgefangenen groß war[15].

Die Preise der Sklaven schwankten stark je nach Alter, Geschlecht, körperlichen und geistigen Vorzügen bzw. Fehlern. Auch die Zeitläufte waren von Einfluß: Kriegszeiten brachten vermehrtes Angebot und sinkende Preise, in Friedenszeiten zogen die Preise an. In der Regierungszeit des Augustus waren im römischen Imperium die Preise erheblich gestiegen. Horaz nennt Preise zwischen 500 Drachmen und 100000 Sesterzen (nach ptolemäisch-syrischem Münzfuß = 5 bis 152,8 Minen), Martial zwischen 600 Denaren und 200000 Sesterzen (3—305,6 Minen)[16]. Der Durchschnittspreis betrug demnach im 1. vorchristlichen Jahrhundert etwa 20, im 1. nachchristlichen Jahrhundert etwa 30 Minen[17]. Auch in Palästina haben die Preise erheblich geschwankt. In den Makkabäerkriegen stellte Nikanor 166/165a. den phönizischen Sklavenhändlern siegesgewiß in Aussicht, er werde ihnen

---

Jüdisch-palästinisches Corpus inscriptionum, Wien-Berlin 1920, Nr. 31: . . . ς *Φειδωνος ος και Επικτητος Κωμα του Σητου.*

[10] Über *῾Ρόδη* als Sklavennamen vgl. E. Preuschen, Die Apostelgeschichte (Handbuch zum N.T.), Tübingen 1912, S. 78. [11] P. A. II$_7$.

[12] II Makk. 8$_{11}$.

[13] Der Name ist häufig auf nabatäischen und palmyrenischen Inschriften, zahlreiche Belege (besonders für Palmyra) bei H. Wuthnow, Eine palmyrenische Büste, in: Orientalische Studien, E. Littmann überreicht, Leiden 1935, S. 63—69. Zwei nabatäische Könige führten den Namen: Malchus I. (ca. 50—28a.) und II. (ca. 40—71p.). Inschriftliche Belege aus dem Hauran: Revue biblique 41 (1932), S. 403. 578. Vgl. noch Josephus, Index. — Doch begegnet der Name auch in Syrien: Le Bas et Waddington, Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure III (1870) bieten 28 inschriftliche Belege aus Syrien.

[14] B. J. I 29$_3$ § 576f.; ant. XVII 3$_2$ § 55—57. [15] B. J. I 19$_4$ § 376.

[16] O. Roller, Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien, Karlsruhe 1929, S. 14 mit Anm. 17. [17] Ebenda S. 15.

90 Juden für ein Talent verkaufen[18] — ein Spottpreis, wenn man bedenkt, daß wenige Jahrzehnte zuvor[19] Hyrkan, der Sohn des palästinischen Steuerpächters Joseph, in Alexandria für (allerdings auserlesene) Sklaven und Sklavinnen je ein Talent gezahlt hatte[20]. Für die Zeit der Mischnā nennt B. Q. IV$_5$: $^1/_4$—100[21] Minen als Sklavenpreis, was im Vergleich zu dem außerhalb Palästinas Üblichen einen relativ niedrigen Sklavenpreis bedeutet; das wird damit zusammenhängen, daß in Palästina die Luxussklaven (Eunuchen, Gelehrte) und Luxussklavinnen (Zitherspielerinnen, Hetären), für die die Höchstpreise gezahlt wurden, kaum eine Rolle spielten. Der aus Mischnā B. Q. IV$_5$ zu erschließende Durchschnittspreis von etwa 15—20 Minen wird durch Josephus bestätigt, der aus den 20 Silberlingen (Schäqäl), für die nach Gen. 37$_{28}$ Joseph von seinen Brüdern verkauft wurde, in Anlehnung an die Septuaginta[22]: 20 Minen macht[23] — natürlich im Blick auf die Sklavenpreise seiner Zeit, d. h. des ausgehenden 1. nachchristlichen Jahrhunderts[24]. Die Berechnungen von O. Roller haben ergeben, daß dieser Preis bei Zugrundelegung des alten Verhältnisses von Gold : Silber = 1 : 13 einer Summe von 3957,23 Goldmark entspricht[25]. Ein Sklave oder eine Sklavin stellte also einen ganz beträchtlichen Vermögenswert dar.

Eine Schilderung der gesellschaftlichen Stellung der heidnischen Sklaven hat davon auszugehen, daß sie totales Eigentum ihres Herrn waren. Der Sklave kann kein Eigentum besitzen; nicht nur der Arbeitsertrag gehört seinem Herrn, sondern auch was er findet[26], was man ihm schenkt[27], was er als Schadenersatz für erlittenen Schmerz oder widerfahrene Beschämung erhält[28], kurz: „alles, was sein ist, gehört seinem Herrn"[29] — selbst seine Kinder. Wie jedes andere Besitzstück kann er verkauft, verschenkt, verpfändet[30], für Banngut erklärt[31] werden und bildet er einen Teil des Erbgutes. Wie allerorts, wo Skla-

[18] II Makk. 8$_{11}$. Leider ist nicht gesagt, welche Talentwährung gemeint ist.

[19] Zur Datierung des Vorfalls auf die Zeit vor 198 a. vgl. Schürer I 183 A. 4. [20] Ant. XII 4$_9$ § 209.

[21] Die Lesart des palästinischen Talmuds: $^1/_4$—1 Mine, für die Bill. IV 716 f. eintritt, kommt, weil viel zu niedrig, nicht in Frage.

[22] LXX Gen. 37$_{28}$ εἴκοσι χρυσῶν! [23] Ant. II 3$_3$ § 33.

[24] Josephus hat seine „Altertümer" etwa 94 p. abgeschlossen.

[25] O. Roller, Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien, Karlsruhe 1929, S. 15. Legt man das moderne Verhältnis von Gold : Silber = 1 : 35 zugrunde, so kommt man auf 1184,11 Goldmark (ebenda); diese Umrechnungsweise — sie ist in den theologischen Handbüchern die übliche — gibt jedoch ein falsches Bild, weil sie die höhere Kaufkraft der antiken Silbermine im Vergleich zu dem modernen Silberwert nicht berücksichtigt.

[26] B. M. I$_5$. [27] j. Qid. I$_3$ 60a 28. [28] b. B. B. 51a.

[29] Gen. R. 67$_6$ zu 27$_{37}$ (143b 10). [30] Giṭ. IV$_4$. [31] ʿAr. VIII$_4$.

verei herrscht, machte sich diese Lage vor allem darin geltend, daß die Sklaven harter Behandlung, Züchtigungen und Mißhandlungen wehrlos ausgeliefert waren[32], die Sklavinnen ihren Herren zu Willen sein mußten[33]. Doch ist das Sklavenlos im Ganzen viel menschenwürdiger gewesen als sonst in der antiken Welt; wir sahen bereits[34], daß bestimmte Verstümmelungen, die der Herr seinem Sklaven in Zeugengegenwart[35] zufügte, auf Grund der weitherzigen zeitgenössischen Auslegung von Ex. 21_{26}f. die Freilassung des Sklaven zur Folge hatten[36]; auch sollte, wenigstens war das theoretisch gültiges Recht, die absichtliche Tötung eines Sklaven als Mord mit dem Tode bestraft werden, wenn der Sklave binnen 24 Stunden starb[37].

Nun aber mußten heidnische Sklaven und Sklavinnen, die in den Besitz eines Juden übergingen, ein Tauchbad „zum Zwecke der Sklavenschaft"[38] nehmen[39], das für die Sklavin den Übertritt zum Judentum bedeutete[40]; die Sklaven hatten den Übertritt zu vollziehen, indem sie sich außerdem der Beschneidung unterzogen[41]. Wie selbstverständlich das war, zeigt eine Stelle der Damaskus-Schrift (12_{10-11}): „Und seinen Sklaven und seine Sklavin darf er (das Mitglied der Gemeinde des Neuen Bundes) ihnen (den Heiden) nicht verkaufen, weil sie mit ihm in den Abrahamsbund eingetreten sind." Während man im 3. Jahrhundert (R. J^{e}hōschūaʿ b. Lēwī, um 250) dem Sklaven eine Bedenkzeit von 12 Monaten ließ und ihn, falls er den Übertritt ablehnte, an Nichtjuden weiterverkaufen hieß[42], scheint die ältere Zeit

[32] Vgl. den drastischen Ratschlag, den schon Sir. 30_{33-38} (= LXX 33_{25-30} Rahlfs) erteilt: Marter, Qualen und Fußfesseln für den bösartigen und ungehorsamen Sklaven. — Mißhandlungen: Tr. ʿAbhadh. III_{5}; b. Qid. 25a u. ö. — Verstümmelte Sklaven: Bill. IV 730ff.; S. Krauß, Talmudische Archäologie I (Leipzig 1910), S. 246; II (Leipzig 1911), S. 86. 95f. — Straf- und Marterwerkzeuge: Bill. IV 734; S. Krauß II 95f. — Rabbān Gamlīʾēl II., dessen Verhältnis zu seinem Sklaven Ṭābhī als vorbildlich galt, blendete diesem ein Auge (b. B. Q. 74b); allerdings sagt die Parallele j. K^{e}th. III_{10} 28a 13, er habe ihm nur einen Zahn ausgeschlagen, und es bleibt ungewiß, welches die ältere Überlieferung ist. — Vgl. noch Lk. 12_{46-48}.

[33] Tos. Hor. II_{11} 477_{6}; J^{e}bh. VI_{5}; P. A. II_{7}; Num. R. 10 zu 6_{2} (64b 21); K^{e}th. I_{4} u. ö. [34] S. o. S. 208.

[35] Diese war allerdings erforderlich, wenigstens nach R. J^{e}hōschūaʿ (um 90), b. B. Q. 74b.

[36] Bill. IV 729—731; 735—737. Davon, daß „jede körperliche Schädigung sofortige Freilassung zur Folge hatte" (L. Gulkowitsch, Angelos I, Leipzig 1925, S. 89), kann allerdings nicht die Rede sein. [37] Bill. IV 737—739.

[38] Vgl. oben S. 208 das Tauchbad „zum Zwecke des Freiwerdens".

[39] Bill. I 1054f.

[40] Targ. Jer. I (ed. M. Ginsburger, Berlin 1903) Dt. 21_{13} mit Bezug auf die Kriegsgefangene: „Und du sollst sie ein Tauchbad nehmen lassen und zur Proselytin machen." [41] Gen. 17_{12}f.; Jub. 15_{13} (um 120a.). [42] b. J^{e}bh. 48b.

den sofortigen Vollzug der Beschneidung gefordert zu haben[43]; sie begründete diese Forderung damit, daß der Heide reine Speisen rituell verunreinigen könne[44].

Aus der Leibeigenschaft einerseits und der Beschneidung andererseits ergab sich die eigentümliche Zwitterstellung, in der sich der heidnische Sklave befand. Er war zwar durch die Beschneidung „Sohn des Bundes“[45] und doch nicht (solange er nicht freigelassen war) Glied der Gemeinde Israels[46]; er war „aus der Gemeinschaft der Heiden ausgeschieden, aber in die Gesamtheit Israels nicht eingetreten“[47]. Von dieser Zwitterstellung her bestimmten sich seine religiösen Pflichten und seine Rechte: beide wurden begrenzt durch die Rücksicht auf die Ansprüche seines Besitzers. Was zunächst die religiösen Pflichten anlangt, die dem Sklaven infolge seines Übertritts oblagen, so galt der Satz, daß er nur diejenigen Gebote zu erfüllen hätte, die nicht von einer bestimmten Zeit abhingen[48]; war er doch nicht Herr seiner Zeit. Daher war der heidnische Sklave befreit von der Pflicht der Rezitation des Schᵉmaʿ[49], die der Israelit alltäglich bei Sonnenaufgang und nach Sonnenuntergang (also zu bestimmter Zeit) zu erfüllen hatte, sowie von der Pflicht des Anlegens der Gebetsriemen[49]; ebenso war er befreit von der Pflicht, am Oster-, Pfingst- und Laubhüttenfest (also wiederum: zu bestimmter Zeit) nach Jerusalem zu wallfahrten[50], am Laubhüttenfest in der Laubhütte zu wohnen[51] und den Feststrauß zu schütteln[52], sowie am Neujahrsfeste das Horn zu blasen[53]. Dagegen war er verpflichtet zum Tischgebet (nach der Mahlzeit)[54], zum täglichen 18-Gebet (für das der ganze Nachmittag „bis zum Abend hin“[55] zur Verfügung stand)[54] und zum Anbringen der Türpfostenkapsel[56]. Im ganzen war

---

[43] Mᵉkh. Ex. 12 $_{44}$ (7b 25ff.) vertritt R. 'Ălīʿāzār (um 90), der in den Diskussionen unentwegt die alte Überlieferung zur Geltung bringt, diese Ansicht. (7b 20ff. ist ihm in der edit. princ. Venedig 1545 die gegenteilige Ansicht infolge einer Auslassung von Worten zugeschrieben; diese Ansicht gehört jedoch nach der richtigen Lesung des Jalquṭ Schimʿoni I § 211 [Wilna 1898] 134ᵃ, 14 R. Jischmaʿʿēl, gest. 135, zu.) Eine Unsicherheit entsteht jedoch dadurch, daß b. Jᵉbh. 48b (Bar.) statt des R. 'Ălīʿāzār als Autor R. ʿAqībhā genannt wird.

[44] PR'Ă. 29; b. Jᵉbh. 48b. [45] Mᵉkh. Ex. 20 $_{10}$ (26b 51).

[46] b. B. Q. 88a „der Sklave ist nicht geeignet, in die Gemeinde einzutreten“. [47] b. Sanh. 58a.

[48] Bill. III 562; IV 722f. Der Satz ist nur als Grundregel richtig, umfaßt aber nicht den gesamten Tatbestand; es gab eine Reihe Gebote, zu denen der Sklave (ebenso wie die Frau) nicht verpflichtet war, obwohl sie nicht an bestimmte Zeit gebunden waren, vgl. Bill. III 559 (z. B. Pflicht des Torastudiums usw.). [49] Bᵉr. III $_{3}$. [50] Ḥᵃgh. I $_{1}$. [51] Sukka II $_{1.8}$.

[52] b. Qid. 33b Bar. Zum Schütteln des Feststraußes vgl. Bill. II 784ff.

[53] Tos. R. H. IV $_{1}$ (212 $_{10}$). [54] Bᵉr. III $_{3}$. [55] Bᵉr. IV $_{1}$.

[56] Bᵉr. III $_{3}$. — Nach b. Mᵉn. 43a Bar. war er auch zum Anbringen der Schaufäden am Obergewand verpflichtet.

das Maß der religiösen Verpflichtungen, deren Erfüllung dem Sklaven oblag, ein geringes; es waren im wesentlichen diejenigen Leistungen, zu denen auch die Frau verpflichtet war, die ihm darin gleichstand, daß sie ebenfalls einen Herrn über sich hatte[57].

Wie die religiösen Pflichten des Sklaven, so waren aber auch — und das war die für seine Stellung schwerwiegende Kehrseite — seine religiösen und bürgerlichen Rechte, die er durch den Übertritt zum Judentum gewann, durch die Leibeigenschaft begrenzt; nur so weit, als nicht die Rechte des Herrn beeinträchtigt wurden, kamen dem Sklaven die Vorteile des jüdischen Religionsgesetzes zugute. Zunächst und vor allem hatte er auf Grund von Ex. 20_{10}; Dt. 5_{14} das Recht auf Sabbathruhe im gleichen Umfang wie jeder Israelit; ferner hatte er das Recht der Teilnahme am Passahfest einschließlich des Passahmahles[58]. Schließlich sollte sein Herr kein Recht haben, ihn an einen Heiden zu verkaufen[59]; wir sahen, daß die Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus diese Vorschrift ihren Mitgliedern besonders einschärfte[60], und dürfen daraus schließen, daß in älterer Zeit die Vorschrift mindestens in den Kreisen der Strenggesetzlichen Geltung hatte[61]. Damit sind aber auch die Rechte, die der Sklave durch den Übertritt erwarb, ziemlich erschöpft[62]. Im übrigen war er rechtlos. Zunächst in religiöser Hinsicht: er durfte z. B. im Tempel die Handauflegung (auf den Kopf des Opfertieres) und die Schwingung (der Opferstücke) nicht vollziehen[63]; in der Synagoge konnte er nicht die Zehn-Zahl der Anwesenden, die für das öffentliche Gebet als Minimum vorgeschrieben war, voll machen[64], auch durfte er nicht zur Schriftverlesung herangezogen werden[65]; bei Tisch wurde er nicht zu den Personen hinzugezählt, die nach dem Essen zur Lobsagung aufgefordert wurden[66]. Sodann besaß der Sklave nicht das Recht, als Zeuge auszusagen; bis auf wenige Aus-

[57] Öfter werden „Frauen, Sklaven und Minderjährige“ zusammen genannt, z. B. B^{e}r. III_3; Sukka II_8 u. ö.; Frauen und Sklaven nebeneinander R. H. I_8 u. ö.

[58] Passahmahl: Ex. 12_{44}; b. P^{e}s. 88a Bar.; Tos. P^{e}s. VII_4 (166_{21}). — Auf Grund von Lev. 22_{11} durfte der heidnische Sklave, wenn sein Herr Priester war, von der Priesterhebe essen (J^{e}bh. VII_1).

[59] Giṭ. IV_6. Selbst der Verkauf an einen außerhalb Palästinas lebenden Juden sollte nach dieser Stelle nicht zulässig sein. Die Schriftbegründung fand man in Dt. 23_{16}, vgl. Sifre Dt. 23_{16} § 259 (50d 32 ff.).

[60] Dam. Schrift 12_{10-11}, s. o. S. 221.

[61] Schwerlich ist die Vorschrift allgemein befolgt worden; wir hören öfter von Verpfändung und Verkauf von Sklaven an Heiden (b. Giṭ. 43b/44a).

[62] Es sei der Vollständigkeit halber erwähnt, daß er Gelübde übernehmen durfte, doch nur so weit, als keine Benachteiligung seines Herrn damit verbunden war, sonst nur mit Zustimmung desselben, Bill. IV 723f.

[63] Tos. M^{e}n. $X_{13.17}$ ($528_{9.16}$).

[64] R. 'Älīʿäzär ließ einmal seinen Sklaven frei, um die Zehnzahl vollzumachen (b. Giṭ. 38b). [65] Das ergibt sich aus b. Giṭ. 40a. [66] B^{e}r. VII_2.

nahmefälle[67] war er zum Zeugnis untauglich[68]. Völlig entrechtet blieb er schließlich und vor allem in eherechtlicher Hinsicht. Sklave und Sklavin waren unfähig zum Eingehen einer rechtsgültigen Ehe mit irgendeinem Israeliten[69], selbst einem solchen schwersten Makels; das Kind aus der Verbindung eines Israeliten mit einer Sklavin ist daher (wie die Mutter) Sklave[70] und Eigentum des Besitzers der Sklavin. Das heißt: in eherechtlicher Hinsicht gelten Sklave und Sklavin trotz des Übertritts zum Judentum weiterhin als Heiden.

Man muß sich diese sozialen Verhältnisse, die das Wort Sklave zu einem der schlimmsten, darum mit dem Bann bestraften[71] Schimpfwort machten, vor Augen halten, um die Empörung der Hörer Jesu zu verstehen, mit der sie sich gegen die Bezeichnung als Sklaven (Joh. 8_{32}ff.) auflehnten.

10. Kapitel: Die Samaritaner[1].

Wir kommen, einen letzten Schritt nach unten gehend, zu den Samaritanern. Die Stellung der Juden zu dem benachbarten jüdisch-heidnischen Mischvolk der Samaritaner hat — was von den älteren

[67] Er konnte z. B. bezeugen, daß eine Priesterfrau in einer von Heiden eroberten Stadt unberührt geblieben sei (K^{e}th. II_9), zwei weitere Beispiele gibt Raschi zu R. H. I_8 (vgl. Bill. III 560 unter c am Ende).

[68] Ant. IV 8_{15} § 219; R. H. I_8. [69] Qid. III_{12}; Giṭ. IX_2 und sehr oft.

[70] Qid. III_{12}; b. Qid. 68b; J^{e}bh. II_5; b. J^{e}bh. 17a; 22b; 23a; PR'Ä. 36 u. ö.; nach dem Rechtssatz, daß sich bei rechtsungültigen Verbindungen das Kind nach der Mutter richtet. Die Geltung dieses Rechtssatzes ist Gal. 4_{21}ff. vorausgesetzt. Diese Rechtsauffassung wird ferner durch Joh. 8_{41} bestätigt. Die Hörer Jesu, die er als Sklaven (der Sünde) bezeichnet hat 8_{34} und denen er die (geistliche) Abrahamskindschaft abgesprochen hat 8_{39}, verwahren sich gegen den Vorwurf, *ἐκ πορνείας* zu stammen. Sie setzen die Gültigkeit des Rechtssatzes voraus, daß das Kind des Israeliten und der Sklavin Sklave ist; nur wenn die Voraussetzungen dieses Rechtssatzes bei ihnen gegeben wären, hätte Jesus — nach ihrer Meinung — das Recht zu seinen Vorwürfen. — Umgekehrt gilt nach dem alten Recht das Kind aus der Verbindung eines Sklaven und einer Israelitin als Jude; auch hier handelt es sich ja um eine rechtsungültige Verbindung, bei der sich das Kind nach der Mutter richtet (Belege bei V. Aptowitzer, Hebrew Union College Annual V, 1928, S. 267ff; A. Büchler, MGWJ. 78, 1934, S. 143ff.). — V. Aptowitzer, Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum, Hebrew Union College Annual IV (1927), S. 207—240, V (1928), S. 261—297, hat überzeugend nachgewiesen, daß es sich bei den beiden in dieser Anm. besprochenen Rechtssätzen um Reste uralten Matriarchatsrechtes handelt; diese Reste sind um so interessanter, als sich im gesamten übrigen Recht schon in biblischer Zeit das Patriarchatsrecht durchgesetzt hat.

[71] b. Qid. 28a Bar.

[1] Grundlegende Quellensammlung bei Bill. I 538—560. Für unsere Fragestellung bietet wenig, weil überwiegend spätere Verhältnisse widerspiegelnd, der kleine Talmudtraktat über die Samaritaner, hrsg. von R. Kirch-

Darstellungen des Stoffes übersehen worden ist, so daß sich ein falsches Bild ergab — in nachbiblischer Zeit starken Schwankungen unterlegen, ja sich geradezu in Extremen bewegt.

Seit der Loslösung der Samaritaner von der jüdischen Gemeinde und der Errichtung ihres Tempels auf dem Garizim (spätestens im 4. Jahrhundert vor Chr.)[2] müssen zwischen Juden und Samaritanern starke Spannungen bestanden haben. Aus dem Anfang des 2. vorchristlichen Jahrhunderts gibt uns davon das gehässige Wort Sir. $50_{25f.}$ Zeugnis: „Gegen zwei Völker empfindet meine Seele Ekel, und das dritte ist kein Volk (vgl. Dt. 32_{21}): gegen die Bewohner von Sēʿīr und Philistäa und das törichte Volk (vgl. Dt. 32_{21}), das in Sichem wohnt[3]." Und aus der Zeit kurz vor 150 vor Chr. berichtet uns Josephus von einem vor Ptolemaeus VI. Philometor (181—145 a.) ausgetragenen Religionskampf der ägyptischen Juden und Samaritaner, bei dem es um die Rivalität der Heiligtümer in Jerusalem und auf dem Garizim ging[4]. Den Höhepunkt erreichten die Spannungen in der Zeit der Regierung des Hasmonäers Johannes Hyrkan (135—104 a.), der nicht lange nach dem Tode Antiochus' VII. († 129) Sichem eroberte und den Tempel auf dem Garizim zerstörte[5]. Es ist kein Wunder, wenn in der Folgezeit

---

heim, Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani, Frankfurt a. M. 1851, S. 31—37, übers. von L. Gulkowitsch in: Angelos I (1925), S. 48—56. — J. A. Montgomery, The Samaritans, Philadelphia 1907; Schürer II 18ff. 195ff. (dessen Bemerkungen über die religionsgesetzliche Stellung der Samaritaner jedoch für das erste nachchristliche Jahrhundert falsch sind und lediglich für die veränderten Verhältnisse des 2. Jahrhunderts zutreffen); A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, S. 75—79; J. Jeremias, Die Passahfeier der Samaritaner (Beiheft 59 der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft), Gießen 1932.

[2] Die samaritanische Tradition verlegt den Bau des Tempels in die Zeit der zweiten Rückkehr aus dem Exil, also in das 5. vorchristliche Jahrhundert (et-taulida, hrsg. von A. Neubauer, Journal asiatique, 6. Serie, Band 14, Paris 1869, S. 401, Z. 16—18; Liber Josuae, hrsg. von Th. G. J. Juynboll, Lugduni Batavorum 1848, cp. 45; Abu'l-fatḥ, hrsg. von E. Vilmar, Abulfathi Annales Samaritani, Gotha 1865, S. 61ff. des arabischen Textes; Samaritanische Chronik, hrsg. von E. N. Adler und M. Séligsohn, Revue des études Juives 44, 1902, S. 218ff.). — Ihr steht die Angabe des Josephus gegenüber, die den Tempelbau in das Jahr 332 vor Chr. verlegt (ant. XI 8_4 § 324 vgl. XIII 9_1 § 256). Für die Richtigkeit dieser Angabe trat unlängst E. Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, Berlin 1932, S. 169—171 wieder ein. Zuletzt hat sich zu der Frage A. Alt, Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria, Palästinajahrbuch 31 (1935), S. 106—111, geäußert, der sich für die letzte Perserzeit kurz vor dem Auftreten Alexanders in Asien, also die Mitte des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, als Zeitpunkt der Gründung des Tempels auf dem Garizim ausspricht. [3] Nach dem hebräischen Text.

[4] Ant. XIII 3_4 § 74ff. vgl. XII 1_1 § 10. [5] Ant. XIII 9_1 § 255f.

die haßerfüllte Stimmung anhält[6]. Möglicherweise ist aber gegen Ende des 1. vorchristlichen Jahrhunderts eine vorübergehende Entspannung eingetreten. Aus der Tatsache, daß Herodes eine Samaritanerin heiratete (s. u.), hat Schlatter unlängst geschlossen, daß er — als einziger — den Versuch gemacht habe, den Haß zwischen den beiden Gemeinden zu beseitigen[7]. Für diese Vermutung könnte man den Umstand anführen, daß die Samaritaner zu seiner Zeit Zutritt zum Innenvorhof des Jerusalemer Tempels gehabt zu haben scheinen[8]. Jedoch dürften sie dieses Recht schon etwa zwölf Jahre nach Herodes' Tod verloren haben, als zur Zeit des Prokurators Coponius (6—9 p.) Samaritaner an einem Passahfest in mitternächtlicher Stunde menschliche Gebeine in den Tempelhallen und dem ganzen Heiligtum ausstreuten[9] — offensichtlich ein Racheakt, dessen Ursache uns Josephus allerdings bezeichnenderweise verschweigt; die schwere Verunreinigung des Tempels, die wahrscheinlich eine Unterbrechung des Passahfestes zur Folge gehabt haben wird, gab dem alten Haß neue Nahrung. Von da ab wurde das Verhältnis immer unversöhnlicher, wie wir aus den Angaben des N.T.s, aus der Verachtung, mit der Josephus von den Samaritanern redet, und aus der Schroffheit, mit der das ältere rabbinische Recht sie behandelt (s. u.), übereinstimmend ersehen. Die galiläischen Juden pflegten zwar, wenn sie nach Jerusalem reisten (namentlich zu den Festen), üblicherweise im 1. nachchristlichen Jahrhundert den Weg durch Samaria zu nehmen[10], aber es kam dabei ständig zu Reibereien[11], gelegentlich auch zu blutigen Zusammenstößen[12]. Im 2. Jahrhundert nach Chr. hat sich das Verhältnis wieder gebessert. Die Samaritaner wurden, wie die Regelung der Beziehungen zu ihnen in der Mischnā zeigt, erheblich milder als im 1. Jahrhundert beurteilt; man ließ sie „überall da als Israeliten gelten, wo ihr Verhalten

---

[6] Test. Levi 7: „Von heute ab (mit Bezug auf Gen. 34_{25-29} gesagt) wird Sichem genannt sein die Stadt der Unverständigen. Denn wie jemand einen Toren verspottet, so haben wir sie verspottet."

[7] Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, S. 75. [8] Ant. XVIII 2_2 § 30. [9] XVIII 2_2 § 29f.

[10] Ant. XX 6_1 § 118; b. j. II 12_3 § 232. Bestätigt durch Lk. $9_{51ff.}$; Joh. $4_{4ff.}$ [11] Lk. 9_{53}; Joh. 4_9.

[12] Bezeichnend ist ein Einzelvorfall, den Josephus wegen der weittragenden politischen Folgen, die er nach sich zog, berichtet. Im Jahre 52 p. kam es zu Überfällen jüdischer Freischärler auf samaritanische Dörfer zur Rache für die Ermordung eines (b. j.) oder vieler (ant.) galiläischer Festpilger, die auf der Pilgerfahrt nach Jerusalem den Weg durch samaritanisches Gebiet hatten nehmen wollen und an der samaritanischen Nordgrenze (in dem Grenzdorf Ginaea = Dschenīn) überfallen worden waren (b. j. II 12_{3-7} § 232—246; ant. XX 6_{1-3} § 118—136).

den religionsgesetzlichen Anschauungen des Pharisäismus" entsprach[13], während sie nur in den übrigen Stücken den Nichtisraeliten gleichgestellt wurden. Da diese milde Richtung sich vor allem auf R. ʿAqībhā beruft, hat P. Billerbeck[14] einleuchtend vermutet, daß er mit seiner freundlichen Stellungnahme vielleicht bezweckte, die Samaritaner in der Zeit des Barkochba-Aufstandes für die Beteiligung am Kampf gegen die Römer zu gewinnen. Noch vor 200 setzte eine neuerliche Verschärfung in der Beurteilung der Samaritaner ein, und um 300 war der Bruch vollständig: sie galten fortan als Heiden[15]. Der Gegensatz war so schroff, daß sich (nach einer Nachricht des Epiphanius) Samaritaner, die zum Judentum übertraten, nochmals beschneiden lassen mußten, eine Bestimmung, die die Samaritaner mit der gleichen Maßnahme beantworteten[16]. In der Folgezeit verbot das Judentum den Übertritt von Samaritanern gänzlich[17].

Wir stehen also in dem uns beschäftigenden 1. nachchristlichen Jahrhundert in einem Zeitraum geschärfter Beziehungen zwischen Juden und Samaritanern. Wenn Jesus auf dem Durchzuge durch Samaria kein Quartier erhält, weil er auf dem Wege zu dem verhaßten Jerusalemer Tempel ist[18], ja wenn ihm sogar der Trunk Wassers verweigert wird[19], so zeigt das den glühenden Haß der Samaritaner gegen die Juden, der durch das zerstörte Heiligtum auf dem Garizim immer wieder neu angefacht werden mußte. Und wenn die Juden ihrerseits dazu übergingen, die Samaritaner „Kuthäer" zu nennen[20], wenn „Samaritaner" ein scharfes jüdisches Schimpfwort ist[21], so veranschaulichen diese und andere Züge[22], mit welcher Verachtung die Juden auf das Mischvolk herabsahen.

---

[13] Bill. I 539. [14] I 538. [15] Bill. I 552f.

[16] Epiphanius, de mens. et pond. 16_{7-9} (ed. P. de Lagarde, Symmicta II, Göttingen 1880, S. 168f.) berichtet: „(7.) In den Zeiten des Verus schloß sich ein gewisser Symmachus, ein samaritanischer Gelehrter, der von seinem eigenen Volk nicht geehrt wurde, krankhaft herrschsüchtig war und über seine eigenen Stammesgenossen aufgebracht war, den Juden an, wurde Proselyt und zum zweiten Mal beschnitten. (8.) Und wundere dich nicht darüber, lieber Hörer, denn so etwas geschieht. (9.) Die Juden nämlich, die zu den Samaritanern Zuflucht nehmen ... werden nochmals beschnitten; ebenso diejenigen Samaritaner, die zu den Juden kommen." (Ob Symmachus Samaritaner war, ist sehr fraglich: nach Eus., h. e. VI_{17} war er Ebjonit.)

[17] Tanḥ. wajjēschābh (ed. Wien 1863) 43b 38; PR'Ä. 38.

[18] Lk. 9_{52-53}. [19] Joh. 4_9. [20] S. Anm. 25—27.

[21] Joh. 8_{48}; b. Soṭa 22a.

[22] Der Schriftgelehrte vermeidet es Lk. 10_{37}, das Wort „Samaritaner" in den Mund zu nehmen. Er umschreibt: „der die Tat der Barmherzigkeit an ihm tat." — Wenn die Zebedaiden Lk. 9_{54} Feuer auf das ungastliche Sama-

Der geschilderte mehrfache Wandel des Verhältnisses, das zwischen Juden und Samaritanern bestand, hat naturgemäß einen entsprechenden Wandel der jüdischen, auf die Samaritaner bezüglichen religionsgesetzlichen Bestimmungen nach sich gezogen. Es ist deshalb schwierig, aus unseren — zumeist ja später niedergeschriebenen — Quellen zu ermitteln, welches das im 1. nachchristlichen Jahrhundert gültige Recht gewesen ist. Doch fehlt es nicht an Hilfsmitteln: neben den Angaben des Neuen Testaments und des Josephus helfen uns besonders die Aussagen des R. 'Ālīʿāzār (um 90 n. Chr.) zur Klarheit, der (wie auch in anderen Fragen) unentwegt die ältere Tradition bezüglich der Samaritaner vertritt, und dem sich darin mehrere andere tannaitische Gelehrte anschließen[23].

Die Samaritaner legten — wie noch heutigen Tages — großen Wert auf ihre Abstammung von den jüdischen Erzvätern[24]. Dieser Anspruch wurde ihnen bestritten: sie seien „Kuthäer"[25], volksfremde[26] Abkömmlinge persisch-medischer Ansiedler[27], war die sich im 1. nachchristlichen Jahrhundert durchsetzende[28] jüdische Auffassung, die den Samaritanern jeden blutsmäßigen Zusammenhang mit dem Judentum absprach[29]. Auch die Anerkennung des mosaischen Gesetzes[30] und die

---

ritanerdorf herabflehen wollen, so flackert in der gerechten Empörung über die Verletzung des Gastrechts doch offenbar zugleich nationaler Haß mit auf.

[23] R. Jischmaʿʿēl († 135), R. Jehūdhā bhān 'Ālʿai (um 150), R. Schimʿōn b. Jōhai (um 150) vgl. Bill. I 538ff.

[24] Joh. 4₁₂; ant. IX 14₃ § 291; XI 8₆ § 341. 344 (Josephus betont an beiden Stellen, daß die Samaritaner aus Opportunität bald die Verwandtschaft mit den Juden behaupteten, bald leugneten, eine sicher einseitige Darstellung); Gn. R. 94 zu 46₈ff. (203a 7): „R. Mē'īr sah einen Samaritaner. Es sagte zu ihm R. Mē'īr: von wem stammst du ab? Er sagte zu ihm: von den Nachkommen Josefs."

[25] Dem A.T. einschließlich seiner aramäischen Teile ist die Bezeichnung der Samaritaner als „Kuthäer" fremd. Erstmalig begegnet sie bei Josephus (*Χουθαῖοι*, einmal [ant. XIII 9₁ § 256 v. l.] *Κουθαῖοι*, neben häufigerem *Σαμαρεῖται*, *Σαμαρεῖς*). In der Mischnā ist Kūthīm bereits ausschließliche Bezeichnung der Samaritaner. [26] Lk. 17₁₈: *ἀλλογενής* = Volksfremder.

[27] Die „Männer von Kūth" (II Kön. 17₃₀ vgl. 17₂₄) waren einer der im 8. vorchristlichen Jahrhundert von den Assyrern in Samarien angesiedelten Stämme. Josephus erklärt Medien und Persien für ihre Heimat (ant. XII 5₅ § 257), vgl. ant. IX 14₃ § 288: sie sind aus dem Lande Chutha in Persien nach Samaria verpflanzt worden.

[28] Zur Zeitbestimmung vgl. Anm. 25 und 26. [29] Ant. XI 8₆ § 341.

[30] Der Pentateuch bildete die Grundlage der samaritanischen Religion; außer ihm erkannten sie keine anderen heiligen Schriften des jüdischen Kanons an.

Peinlichkeit, mit der sie seine Vorschriften befolgten, änderte nichts an ihrem Ausschluß aus der Gemeinde Israels, weil sie wegen ihrer Verehrung des Garizims als heiligen Berges des Götzendienstes verdächtigt wurden[31]. Der ausschlaggebende Gesichtspunkt für den Ausschluß der Samaritaner war jedoch der rassische, nicht der zuletzt genannte kultische: mit der ägyptischen Judenschaft ist es trotz deren Sondertempels in Leontopolis nicht zum Bruch gekommen, weil hier keine rassischen Hindernisse vorlagen[32].

Diese grundsätzliche Beurteilung der Samaritaner hatte zunächst zur Folge, daß sie seit dem Anfang des 1. nachchristlichen Jahrhunderts in kultisch-ritueller Hinsicht den Heiden gleichgestellt wurden. Wir sahen bereits, daß ihnen seit etwa 8 nach Chr. höchstwahrscheinlich der Zutritt zu den inneren Tempelvorhöfen verwehrt wurde[33]. Dem entspricht, daß eine offensichtlich alte[34] Bestimmung der Mischnā verbietet, von ihnen Tempelsteuer, Sünd- und Schuldopfer sowie Geflügelopfer (für Wöchnerinnen und mit Ausflüssen Behaftete) anzunehmen und nur die Annahme von Gelübdegaben und freiwilligen Gaben erlaubt — die auch von Heiden entgegengenommen wurden[35]. Eine Gleichstellung der Samaritaner mit den Heiden in kultischen und rituellen Dingen bezeugt auch der Satz des (hinsichtlich der Samaritaner die alte Tradition vertretenden) R. Jehūdhā bh. 'Älʿai (um 150), daß ein Samaritaner keinen Juden beschneiden dürfe, weil er seine Intention[36] dabei auf den Berg Garizim richten würde[37]; in gleicher Linie liegt das Verbot des R. 'Älīʿäzär (um 90), das Ungesäuerte eines Samaritaners am Passah zu essen, „weil sie der Genauigkeiten der Gebote nicht kundig sind"[38], und von dem für einen Samaritaner[39] Ge-

[31] Ḥull. II 7 (wo mit dem Text des babylonischen Talmuds ed. Frankfurt a. M. 1721, Lemberg 1861 lekhūthī zu lesen ist, vgl. Bill. I 538), Aussage des R. 'Älīʿäzär (um 90 p.).

[32] A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, S. 79.

[33] S. o. S. 226.

[34] Die Bestimmung wird aus der Zeit des Tempelbestandes stammen.

[35] Scheq. I 5. Über die von den Heiden angenommenen Opfergaben vgl. Bill. II 549—551; Schürer II 357—363.

[36] Er beschneidet leschōm (= auf den Namen = die Intention richtend auf) des Berges Garizim. Entsprechend ist übrigens das neutestamentliche Taufen „auf den Namen" als Angabe der mit der Taufe verbundenen Intention zu verstehen.

[37] Tos. ʿA. Z. III 13 (464 18); b. ʿA. Z. 27a (Bar.); Tr. Kuth. I 9b.

[38] b. Qid. 76a Bar.; b. Ḥull. 4a Bar.; Tos. Pes. I 15 (156 17). An der letzten Stelle ist mit dem Erstdruck der Tos. bei Alfasi: R. 'Älīʿäzär zu lesen gegen: R. 'Älʿäzär der Wiener und Erfurter Handschrift.

[39] Zur Lesart „Samaritaner" s. o. Anm. 31.

schlachteten zu essen, „weil in der Regel der Gedanke des Samaritaners (beim Schlachten) auf Götzendienst gerichtet ist“[40].

Es versteht sich von selbst, daß angesichts dieser weitgehenden Gleichstellung der Samaritaner mit den Heiden das Konnubium mit ihnen nicht in Frage kam[41]. Man war in dieser Hinsicht unerbittlich. Wenn nach einer späten[42], aber nicht unglaubwürdigen[43] Nachricht in den letzten Jahrzehnten vor der Tempelzerstörung[44] die schwerwiegende Bestimmung in Kraft gesetzt wurde, daß die Samaritanerinnen „von der Wiege an“ (also ständig) für hochgradig unrein und verunreinigend zu gelten hätten[45], so wird ein maßgebender Anlaß für

---

[40] Ḥull. II 7.

[41] Das Verbot des Konnubiums wird oft ausgesprochen: Qid. IV 3; Tos. Qid. V 1f. (341 19); b. Qid. 74b—76b; Tr. Kuth. I 6; II 9 u. ö. — Hierher gehört wahrscheinlich auch Scheb. VIII 10: „Ferner sagten sie in seiner (R. ʿAqībhās, † 135 p.) Gegenwart: R. ʾĂlīʿāzār (um 90 p.) hat gelehrt: wer Brot eines Samaritaners (so ist zu lesen mit Bill. III 420 1; IV 1183) ißt, ist wie einer, der Schweinefleisch ißt. Da sagte er zu ihnen: Schweigt! Ich will euch nicht sagen, was R. ʾĂlīʿāzār darüber gelehrt hat.“ Nach dieser Überlieferung hätte R. ʾĂlīʿāzār den Genuß samaritanischen Brotes radikal verboten. Nun aber wird uns von den verschiedensten Tradenten berichtet, daß er den Genuß gesäuerten Brotes und Backwerkes der Samaritaner nach dem Passah erlaubt hat (j. ʿOrla II 7 62b 55, 62c 1ff.; j. Schab. VIII 10 38b 60; anders urteilte er über die Maççen der Samaritaner, s. o. und Anm. 38). Sein Scheb. VIII 10 überlieferter Ausspruch muß also anderen Sinn haben, wie ja auch die unwillige Antwort ʿAqībhās andeutet. So wird R. Jōsē (um 350) recht haben, wenn er j. Scheb. VIII 10 38b 59 sagt, das „Brotessen“ im Ausspruch R. ʾĂlīʿāzārs sei euphemistische Umschreibung für das Konnubium.

[42] R. Naḥmān bar Jiçḥāq († 356), b. Schab. 16b. 17a.

[43] Nidda IV 1 und Ṭeh. V 8 zeigt, daß die Bestimmung im 2. Jahrhundert in Kraft war. Da das 2. Jahrhundert, wie wir S. 226f. sahen, samaritanerfreundlich war, ist die Bestimmung schwerlich erst im 2. Jahrhundert entstanden.

[44] R. Naḥmān versichert b. Schab. 16b. 17a, daß die Bestimmung eine der 18 Verordnungen war, die bei der gemeinsamen Beratung der Hilleliten und Schammaiten im Söller des Ḥananjā bh. Ḥizqijjā bh. Gārōn festgelegt wurden. Diese Beratung hat vor 48 p. stattgefunden. (D. Billerbeck hat mir nicht lang vor seinem Tode [† 23. 12. 1932] gesprächsweise erklärt, daß er meine Datierung der berühmten Söllerbeschlüsse in die Zeit vor dem Apostelkonzil [48 p.] teile.)

[45] Es handelt sich um die Bestimmung, daß die Samaritanerinnen „von ihrer Wiege an als Menstruierende“ und ihre Männer als ständig durch Menstruierende verunreinigt (vgl. Lev. 15 24) zu gelten hätten, Nidda IV 1; Tos. Nidda V 1 (645 21). Auf Grund dieser Bestimmung hatte jedes Lager, auf dem ein Samaritaner gelegen hatte, für levitisch verunreinigt zu gelten (ebenda); den Speisen und Getränken, die mit einem solchen Lager in Berührung kamen, teilte sich die Unreinheit mit. Wer also auf der Wanderung durch samaritanisches Gebiet Speise und Trank von Samaritanern annahm, konnte nie wissen,

diese Bestimmung die Absicht gewesen sein, Heiraten zwischen Juden und Samaritanerinnen zu verhindern. Nur einmal in nachbiblischer Zeit, nämlich von Herodes dem Großen, hören wir, daß ein Jude eine Samaritanerin zur Frau hatte[46]; aber Herodes könnte, wie wir sahen[47], beim Eingehen dieser Ehe durch das Bestreben mitbestimmt gewesen sein, den Riß zwischen Juden und Samaritanern zu überbrücken; keinesfalls berechtigt daher dieser eine Fall zu dem Schluß, daß solche Mischehen öfter vorgekommen seien.

So hat vor 70 p. kein wesentlicher Unterschied in der Stellung der Juden zu den Samaritanern und zu den Heiden bestanden. Sie „haben kein Gebot, auch nicht die Reste eines Gebotes und sind daher verdächtig und verdorben"[48], sagt R. Schimʿōn b. Jōhai (um 150), der bezüglich der Samaritaner die ältere Tradition vertritt[49]. Zum mindesten für den die pharisäischen Reinheitsvorschriften beachtenden Teil des jüdischen Volkes war vor 70 p. der Verkehr mit den Samaritanern ebenso erschwert wie derjenige mit den Heiden. Das Urteil des alten Glossators zu Joh. 4_9[50] trifft zu: „Die Juden verkehren nicht mit den Samaritanern." Erst auf dem Hintergrunde der geschilderten zeitgeschichtlichen Lage kann man die Stellung des Neuen Testaments zu den Samaritanern voll würdigen und beispielsweise ermessen, welch hartes Wort es für Jesu Hörer sein mußte, wenn er seinen Volksgenossen einen Samaritaner als beschämendes Beispiel der Dankbarkeit (Lk. 17_{17-19}) und der den alt eingewurzelten nationalen Haß überwindenden Nächstenliebe (Lk. $10_{30\,ff.}$) vor Augen stellte.

---

ob sie nicht verunreinigt waren. Ferner galt auf Grund dieser Bestimmung aller Speichel der Samaritanerinnen für unrein; hielt sich auch nur eine Samaritanerin in der Stadt auf, so galten alle Speichelauswürfe für unrein (Ṭeh. V_8). — Noch eine andere analoge Bestimmung, die die Mischnā überliefert, gehört wahrscheinlich aus dem in Anm. 43 ausgeführten Grunde in das 1. Jahrhundert. Die Samaritaner wurden nämlich verdächtigt, ihre Fehlgeburten in den „unreinen Hausräumen" (bēth ha-ṭum'ōth = Abtritt) zu beseitigen, weshalb diese den, der sie betrat, mit Leichenunreinheit verunreinigten (Nidda VII_4). — Die einschneidende Schwere derartiger Bestimmungen kann man sich an Hand der Erwägung verdeutlichen, daß, falls die Samaritaner (wie wahrscheinlich, s. o. S. 226) bis etwa 8 p. Zutritt zu den Innenvorhöfen des Tempels hatten, bis dahin ein levitischer Grund für ihren Ausschluß aus dem Tempel nicht bestand.

[46] Malthake, b. j. I 28_4 § 562: *Σαμαρεῖτις*, ant. XVII 1_3 § 20: *ἐκ τοῦ Σαμαρέων ἔθνους*. Zu dem Zweifel von H. Willrich, Das Haus des Herodes, Heidelberg 1929, S. 172, ob Malthake „der religiösen Sekte der Samariter angehört" habe, besteht kein Grund. [47] S. o. S. 226. [48] j. Pes. I_1 27b 51.

[49] Das Urteil Schürers II 22f., die Samaritaner seien religionsgesetzlich mit den Sadduzäern auf eine Stufe gestellt worden, beruht auf Aussagen der Mischnā, die die samaritanerfreundliche Stimmung weiter Kreise des 2. nachchristlichen Jahrhunderts widerspiegeln. Für das 1. Jahrhundert ist dieses Urteil falsch. [50] Der Satz fehlt in א* Dabde.

11. Kapitel. Anhang: Die gesellschaftliche Stellung der Frau[1].

Die Frau gehört im Morgenlande nicht in das öffentliche Leben, das gilt auch für das Judentum der Zeit Jesu, jedenfalls für die Häuser gesetzestreuer Juden. Wenn die jüdische Frau Jerusalems das Haus verließ, war ihr Gesicht durch die Haartracht, zu der zwei Kopftücher, ein Stirnband mit bis auf das Kinn herabfallenden Bändern und ein Haarnetz mit Bändern und Schleifen gehörten, derart bedeckt, daß die Gesichtszüge nicht kenntlich waren[2]; beispielsweise soll einmal ein Oberpriester in Jerusalem die eigene Mutter nicht erkannt haben, als er das für die des Ehebruchs verdächtige Frau vorgeschriebene Verfahren an ihr vollzog[3]. Die Frau, die mit unbedecktem Haupte, d. h. ohne die das Gesicht verhüllende Haartracht, ausging, verstieß in solcher Weise gegen die guten Sitten, daß der Mann das Recht, ja die Pflicht[4] hatte, sie deshalb zu entlassen und zwar ohne zur Auszahlung der der Frau für den Fall der Scheidung laut Ehevertrag zustehenden Summe verpflichtet zu sein[5]. Ja, ganz strenge Frauen entblößten nicht einmal im Hause ihr Haupt wie jene Qimḥīth, die angeblich[6] sieben

---

[1] Aus der reichen Literatur sei genannt: S. Krauß, Talmudische Archäologie II, Leipzig 1911; M. S. Zuckermandel, Die Befreiung der Frauen von bestimmten religiösen Pflichten nach Tosefta und Mischna (= Sonderdruck aus: Festschrift zu I. Lewys 70. Geburtstag), Breslau 1911; S. Krauß, Die Ehe zwischen Onkel und Nichte, in: Studies in Jewish Literature, issued in honour of Prof. K. Kohler, Berlin 1913, S. 165—175; J. Neubauer, Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts. Eine rechtsvergleichend-historische Studie (= Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 24. 25. Jahrgang) I. II., Leipzig 1920; J. Leipoldt, Jesus und die Frauen, Leipzig 1921; V. Aptowitzer, Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum, Hebrew Union College Annual IV (1927), S. 207—240, V (1928), S. 261—297, besonders IV 232ff. (Nichtenehe), V 281ff. (Kaufrecht, Erbrecht, Endogamie); Billerbeck IV (1928) Index unter Frau; S. Bialoblocki, Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht, Gießen 1928; M. Friedmann, Mitwirkung von Frauen beim Gottesdienst, Hebrew Union College Annual VIII—IX (1931/2), S. 511—527; I. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932, S. 231—329; A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, S. 162—170; S. Zucrow, Women, slaves and the ignorant in rabbinic literature, Boston Mass. 1932; A. Gulak, Das Urkundenwesen im Talmud im Lichte der griechisch-ägyptischen Papyri und des griechischen und römischen Rechts, Jerusalem 1935. — Über das heutige Palästina: H. Granqvist, Marriage conditions in a Palestinian village I. II., Helsingfors 1931. 1935 (dort weitere Literatur).

[2] Bill. III 427—434 vgl. Susanna 32; 1 Kor. 11$_5$; ant. III 11$_6$ § 270.

[3] P^{e}siq. R. (ed. Friedmann, Wien 1880) 26 (129b).

[4] Tos. Soṭa V$_9$ 302$_7$f. [5] K^{e}th. VII$_6$. [6] S. o. S. 56.

Söhne das hohepriesterliche Amt verwalten sah, was als Lohn Gottes für ihre Sittenstrenge angesehen wurde: „Es komme über mich (dieses und jenes), wenn die Balken meines Hauses je die Haare meines Hauptes gesehen haben[7]." Nur am Hochzeitstage zeigte sich die Braut, falls sie Jungfrau — nicht Witwe — war, im Hochzeitszuge mit unverhülltem Haupte[8].

Dementsprechend sollte die Frau in der Öffentlichkeit unbeachtet bleiben. Von einem der ältesten namentlich bekannten Schriftgelehrten, Jōsē bhān Joḥānān aus Jerusalem (um 150a.) wird der Ausspruch überliefert: „Unterhalte dich nicht viel mit einem Weibe", und Spätere haben hinzugefügt: „Von dem eigenen Weibe (gilt das), wieviel mehr von dem Weibe des Nächsten[9]." Die Anstandsregel verbietet, mit einer Frau allein zu sein[10], eine verheiratete Frau zu betrachten[11], ja auch nur ihr den Gruß zu entbieten[12]; es galt als Schimpf für einen Gelehrtenschüler, wenn er mit einer Frau auf der Straße sprach[13]. Eine Frau, die mit jedem auf der Straße redete, konnte ebenso wie eine Frau, die auf der Straße spann, ohne Auszahlung der Hochzeitsverschreibung entlassen werden[14].

Am liebsten sah man es, wenn die Frau, und namentlich das unverheiratete Mädchen, überhaupt nicht ausging. „Märkte, Ratsversammlungen, Gerichtsversammlungen, festliche Prozessionen, Ansammlungen großer Menschenmengen, kurz, das ganze in Wort und Tat, in Krieg und Frieden in der Öffentlichkeit sich abspielende Leben schickt sich für Männer; weiblichen Wesen gebührt das Hüten des Hauses und Zurückgezogenheit, wobei Jungfrauen sich in den hinteren Gemächern aufhalten sollen, die Verbindungstür (zur Männerwohnung)[15] sich als Grenze setzend, verheiratete Frauen die Hoftür", sagt Philo[16]. An anderer Stelle sagt er von den jüdischen Frauen Alexandrias, daß sie eingeschlossen waren, nämlich „die Hoftür nicht verließen", und daß „die Jungfrauen die Frauengemächer hüteten und aus Schamhaftigkeit den Anblick von Männern, selbst von ganz nahe ver-

---

[7] j. Meghil. I₁₂ 72a 53; j. Hor. III₅ 47d 15; j. Joma I 38d 9. [8] Keth. II₁.

[9] P. Abh. I₅. Vgl. die b. ʿEr. 53b berichtete Episode und die Bemerkung des Josephus, b. j. I 24₂ § 475, Antipatros habe mit Salome „sich beredet, wie wenn sie seine ihm angetraute Frau" gewesen wäre.

[10] Qid. IV₁₂; b. Qid. 81a; Joh. 4₂₇.

[11] Bill. I 299—301; A. Schlatter, Geschichte Israels[3], Stuttgart 1925, S. 161f. und Anm. 145 (S. 417); Derselbe, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1929, S. 175f.

[12] b. Qid. 70ab. [13] b. Ber. 43b (Bar.).

[14] Keth. VII₆. — Über die Hochzeitsverschreibung s. Anm. 73 und 84.

[15] Philo hat hellenistischen Hausbau vor Augen.

[16] De spec. leg. III 31 § 169.

wandten, mieden"[17]. Daß diese Abschließung der Frau, die der biblischen Zeit fremd ist, nicht nur im alexandrinischen Judentum üblich war, ist uns durch manchen Beleg bezeugt. „Ich war eine keusche Jungfrau und überschritt nicht die Schwelle meines Vaterhauses", sagt die Mutter der sieben Märtyrer zu ihren Söhnen[18]. Die folgenden Angaben führen uns nach Jerusalem und lassen uns Einblick tun in die strenge Sitte, die dort in den vornehmen Häusern beachtet wurde. Als Ptolemaios IV. Philopator 217 a. das Allerheiligste betreten wollte, „stürzten die in den Gemächern eingeschlossenen Jungfrauen samt ihren Müttern ins Freie, bestreuten das Haar mit Asche und Staub und erfüllten die Straßen mit Wehklagen"[19]. Ähnliche Zeichen hoher Erregung wiederholten sich im Jahre 176a., als bei der Nachricht, Heliodor, der Reichskanzler Seleukos IV., versuche den Tempelschatz zu rauben, „die eingeschlossenen Jungfrauen teils an den Toren zusammenliefen, teils auf die Mauern eilten, teils sich durch die Fenster hervorbeugten" und die Frauen in Scharen in Trauergewändern auf den Straßen erschienen[20]. Es war ein ganz unerhörter Vorfall, als die Königin-Mutter Alexandra im Jahre 29a. ohne Rücksicht auf die gute Sitte durch die Straßen Jerusalems eilte und mit lautem Geschrei ihre zum Tode verurteilte Tochter Mariamme schmähte[21]. Entsprechend sieht der Talmud in den Worten Ps. 45_{14}: „Ganz Herrlichkeit ist die Königstochter drinnen" die Zurückgezogenheit der ihre Gemächer hütenden Frau beschrieben[22]. Wir sehen: die Jerusalemer Jungfrau aus strenggesetzlichen vornehmem Hause pflegte vor ihrer Heirat das Haus möglichst überhaupt nicht zu verlassen, die verheiratete Frau nur mit durch die Haartracht verhülltem Gesicht[23].

Nun darf man freilich keineswegs verallgemeinern. An den Herrscherhöfen hat man sich meist wenig um die Sitte gekümmert: man denke an die Königin Alexandra, die neun Jahre mit Umsicht

---

[17] In Flaccum 11 § 89. Zu Philo: I. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932, S. 233—235.

[18] IV Makk. 18_{7}. Vgl. Pseudo-Phokylides 215 „Die Jungfrau aber hüte in festverschlossenen Gemächern." Ähnliches empfiehlt J. Sir. 26_{10}; 42_{11}f.

[19] III Makk. 1_{18} vgl. $_{19}$. [20] II Makk. 3_{19}.

[21] Ant. XV 7_{5} § 232f. — Vgl. noch Actus Vercellenses cp. 17 (Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen², Tübingen 1924, S. 240): die vornehme Eubola war noch nie an die Öffentlichkeit gekommen, deshalb erregt ihr Erscheinen großes Aufsehen. Die Geschichte spielt in Judäa, d. h. Jerusalem, hat jedoch als Zeugnis für palästinische Verhältnisse keinen Quellenwert.

[22] J^{e}bh. 77a. Die gleiche Schriftstelle wird auf Qimḥîth (über sie s. o. S. 232f.) angewendet, j. Joma I_{1} 38d 11.

[23] Von dieser strengen Sitte aus wird es (mit I. Heinemann a. a. O. S. 235) zu verstehen sein, daß sich der Talmud abfällig über den „Hochmut" der Prophetinnen Debora und Hulda ausspricht (b. M^{e}gh. 14b).

und Energie die Zügel der Regierung in der Hand hielt (76—67a.), sich in nichts von den Fürstinnen der Ptolemäer oder Seleukiden unterscheidend[24], oder an die Schwester des letzten makkabäischen Königs Antigonos (40—37a.), die die Festung Hyrkania gegen die Truppen Herodes des Großen verteidigte[25], oder man erinnere sich der vor den Gästen des Herodes Antipas tanzenden Salome (Mk. 6_{22}; Mth. 14_{6}). Weiter: auch da, wo man die strenge Sitte beachtete, gab es doch Ausnahmen; zweimal jährlich, am 15. 'Ābh und am Versöhnungstage, fand ein Tanz der Jungfrauen Jerusalems in den Weinbergen der Umgebung der Stadt statt, bei dem sie vor den Jünglingen ihre Vorzüge rühmten[26], und an diesem Fest haben nach dem palästinischen Talmud auch die Töchter aus den besten Häusern teilgenommen[27]. Vor allem aber konnten sich die einfachen Schichten der Bevölkerung die völlige Zurückgezogenheit der von ihrer Dienerschaft umgebenen vornehmen Frau schon aus wirtschaftlichen Gründen nicht leisten; hier muß die Frau z. B. dem Manne beruflich helfen, etwa als Verkäuferin[28]. Daß man in den einfacheren Kreisen weniger streng war, kann man auch der Schilderung der volkstümlichen Festfeiern entnehmen, die in den Nächten des Laubhüttenfestes im Frauenvorhofe stattfanden: so ausgelassen war die Menge dabei, daß es schließlich erforderlich war, Galerien für die Frauen zu errichten, um Männer und Frauen zu trennen[29]. Vollends haben auf dem Lande freiere Verhältnisse geherrscht. Hier geht das Mädchen zum Brunnen[30], die Frau verdingt sich zusammen mit dem Mann und den Kindern für Feldarbeit[31], verkauft Oliven an der Tür[32], bedient bei Tisch[33]; nichts deutet darauf hin, daß man die Verhüllung des Hauptes der Frau auf dem Lande ähnlich streng gehandhabt habe wie in der Stadt, vielmehr wird in dieser Hinsicht ein ähnlicher Unterschied zwischen Stadt und Land bestanden haben wie im heutigen Palästina. Doch sollte eine Frau

[24] H. Willrich, Das Haus des Herodes, Heidelberg 1929, S. 49.

[25] B. J. I 19_{1} § 364.

[26] Taʿan. IV$_{8}$; b. Taʿan. 31a (Bar.). — Gegen R. Eisler, Archiv für Religionswissenschaft 27 (1929), S. 171ff., der in diesem Tanz ein Nachleben dionysischer Mysterienriten sehen wollte, zeigte W. Wittekindt, ebenda 28 (1930), S. 385—392, daß im Tanz in den Weinbergen Riten des am babylonischen Neujahrsfeste gefeierten Hochzeitsfestes des Marduk fortlebten.

[27] j. Taʿan. IV$_{11}$ 69c 47: sogar die Tochter des Königs und des Hohenpriesters. [28] K^{e}th. IX$_{4}$.

[29] Tos. Sukka IV$_{1}$ (198_{6}). — 'Ābhīn (um 325) sagte: „Die Wunde des Jahres (in sittlicher Hinsicht) ist das Fest“, b. Qid. 81a.

[30] K^{e}th. I$_{10}$; Gen. R. 49 zu 18_{20} (103b 9).

[31] B. M. I$_{6}$. — Eine Frau „kommt von der Getreideernte“ J^{e}bh. XV$_{2}$; ʿEdh. I$_{12}$. [32] b. B. Q. 119a.

[33] Mk. 1_{31} Par.; Lk. $10_{38ff.}$; Joh. 12_{2}.

nicht allein auf dem Felde sein[34], und die Unterhaltung eines Mannes mit einer fremden Frau war auch auf dem Lande nicht üblich[35].

Dieser Abschließung der Frau von der Öffentlichkeit entspricht ihre Stellung im Hause. Im Elternhause haben die Töchter hinter den Söhnen zurückzustehen; ihre Ausbildung beschränkt sich auf die Anleitung zu den Hausarbeiten, besonders Stricken und Weben, auch hüten sie die kleinen Geschwister[36]. Sie haben dem Vater gegenüber zwar dieselben Pflichten wie die Söhne — den Vater zu speisen und zu tränken, zu kleiden und zu bedecken, ihn (wenn er alt geworden ist) ein- und auszuführen, ihm Gesicht, Hände und Füße zu waschen[37] — aber nicht dieselben Rechte wie ihre Brüder z. B. in erbrechtlicher Hinsicht, in der die Söhne und deren Nachkommen[38] den Töchtern vorangehen[39]. Außerordentlich weitgehend war die patria potestas über die unverheirateten minderjährigen Töchter; sie waren völlig in seiner Gewalt. Genauer unterschied man zwischen a) der Minderjährigen (q^{e}ṭannā, Mädchen bis zum Alter von „zwölf Jahren und einem Tag"), b) der Jungfrau (naʿ^{a}rā, von 12—12½ Jahren) und c) der Volljährigen (bōghārāth, älter als 12½ Jahre). Bis zum Alter von 12½ Jahren hat der Vater die volle Gewalt[40]. Die Tochter hat kein Eigentumsrecht: ihr Arbeitsertrag und ihr Fund gehören dem Vater[41]. Ebensowenig hat die Tochter unter 12½ Jahren das Ver-

[34] b. B^{e}r. 3b.

[35] Wie das Erstaunen der Jünger Jesu Joh. 4_{27} über Jesu Gespräch mit der samaritanischen Frau zeigt.

[36] b. B. B. 141a; b. Nidda 48b (Bar.) [37] Tos. Qid. I_{11} (336_{3}).

[38] B. B. VIII_{2}; Sifre Num. 133 zu 27_{4} (23c 41) und dazu K. G. Kuhn, Sifre zu Numeri, Stuttgart 1935, S. 539 Anm. 44; S. 542 Anm. 18.

[39] Waren Söhne vorhanden, so waren sie Alleinerben, nur hatten sie die Pflicht, ihre unverheirateten Schwestern bis zur Heirat vom väterlichen Erbe zu unterhalten B. B. IX_{1} und ihnen eine Mitgift auszuzahlen K^{e}th. VI_{6}. Dieser Anspruch der Schwestern hatte das Vorrecht, weshalb es heißt, daß, wenn das Vermögen klein ist, die Töchter ernährt werden sollen, auch wenn die Söhne an den Türen betteln gehen müssen B. B. IX_{1}. — Die Sadduzäer hatten zwar die Forderung verfochten, daß die Tochter des Verstorbenen wenigstens mit der Tochter seines Sohnes (also der Enkelin des Verstorbenen) hinsichtlich des Erbrechts gleichberechtigt sein solle (b. B. B. 115b), aber sie waren damit gegen die Pharisäer nicht durchgedrungen, vgl. darüber V. Aptowitzer, Hebrew Union College Annual V (1928), S. 283—289 (Exk. V: Das Erbrecht der Tochter bei den Sadduzäern).

[40] Es sei denn, daß die Tochter bereits als Minderjährige verlobt und geschieden war; dann ist sie durch die Heirat der väterlichen Gewalt entzogen (z. B. K^{e}th. 40a u. ö.).

[41] K^{e}th. IV_{4}; b. K^{e}th. 40b u. ö. — Ebenso gehört dem Vater Strafgeld, Beschämungsgeld, Minderungsgeld und Schmerzensgeld für erfolgte Defloration Dt. 22_{29}; K^{e}th. IV_{1}; III_{8}; b. K^{e}th. 29a; 40b u. ö.

fügungsrecht über sich selbst: der Vater kann ihre Gelübde lösen[42]; er vertritt sie bei jedem Rechtsgeschäft[43], insbesondere lag Annahme oder Ablehnung einer Werbung ausschließlich[44] in seiner Hand bzw. in der seines Bevollmächtigten[45]. Die Tochter hat bis zum Alter von 12½ Jahren nicht das Recht der Weigerung gegen die vom Vater beschlossene Ehe[46], er kann sie sogar an einen Verunstalteten verheiraten[47]. Ja, der Vater kann seine Tochter — allerdings nur bis zum Alter von 12 Jahren — sogar als Sklavin verkaufen, wie wir bereits sahen[48]. Erst die Volljährige (über 12½ Jahre) ist selbständig: sie kann nicht ohne ihre Einwilligung verlobt werden[49]. Doch gehörte auch im Falle der Volljährigkeit der Tochter das Antrauungsgeld, das der Bräutigam bei der Verlobung zu zahlen hatte, dem Vater[50]. Diese weitgehende Gewalt des Vaters konnte naturgemäß dazu führen, besonders in der minderjährigen Tochter vorwiegend eine Arbeitskraft und eine Quelle des Gewinns zu sehen: „Mancher verheiratet seine Tochter und läßt es sich etwas kosten, mancher verheiratet sie und bekommt Geld für sie“, sagt ein lakonisches Wort[51].

---

[42] Sifre Num. 30_4 § 153 (26a 37ff.) vgl. K. G. Kuhn, Sifre zu Numeri, Stuttgart 1936, 616ff.

[43] J. Neubauer, Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts II, Leipzig 1920, S. 159ff.

[44] „Hat eine Minderjährige (q^{e}ṭannā, unter 12 Jahren) sich bei Lebzeiten ihres Vaters verlobt oder verheiratet, so ist die Verlobung keine Verlobung und die Heirat keine Heirat (beides ist rechtsungültig)“, Tos. J^{e}bh. XIII_2 256_{27}. Ausnahme s. o. Anm. 40.

[45] K^{e}th. IV_4; Qid. II_1. — Starb der Vater, so ging das Recht an die nächsten Verwandten, gewöhnlich Mutter oder Brüder, über. Dies ist z. B. die Situation, die im Hohenlied 8_{8-10} vorausgesetzt ist, wo die Brüder beratschlagen, wie sie bei der Verheiratung der Schwester möglichst viel herausschlagen können (vgl. S. Krauß, MGWJ. 80 [1936], S. 330—339); vgl. ferner Jos. c. Ap. II 24 § 200, auch ant. XX 7_1 § 140: Agrippa II. übergibt (etwa 53 p.) seine Schwester Mariamme dem Archelaos, „mit dem sie vorher durch ihren (44 p. verstorbenen) Vater Agrippa (I.) verlobt worden war“. Doch hatte die Minderjährige, die nach dem Tode des Vaters durch Mutter oder Brüder verlobt oder verheiratet worden war, das Recht, die Ehe durch Weigerungserklärung zu annullieren J^{e}bh. XIII_{1-2}.

[46] Sie kann nur den Wunsch äußern, bis zum Heranwachsen (Pubertät) im elterlichen Hause zu bleiben.

[47] b. K^{e}th. 40b. Es konnte sogar vorkommen, daß ein leichtfertiger Vater nicht mehr wußte, wem er seine Tochter anverlobt hatte Qid. III_7.

[48] S. S. 185f. — Bei der na'^{a}rā ($12-12^1/_2$jährigen) und der Volljährigen fiel das Recht zum Verkauf fort K^{e}th. III_8.

[49] b. Qid. 2b; 79a.

[50] b. K^{e}th. 46b; Qid. 3b.

[51] j. K^{e}th. VI_6 30d 36. — Vgl. noch b. Qid. 18b (Bar.), wo die Übergabe der minderjährigen Tochter an den Bräutigam als „Verkauf der Tochter zur

Die Verlobung[52], die in einem für unsere — nicht für morgenländische — Begriffe außerordentlich frühen Alter erfolgte, leitete den Übergang der Jungfrau aus der Gewalt des Vaters in die des Gatten ein. Das normale Verlobungsalter der Mädchen war 12—12½ Jahre[53]; doch sind Verlobungen und Eheschließungen in noch früherem Alter sicher bezeugt[54]. Es war weithin üblich, daß man sich mit einer Verwandten verlobte[55], und zwar nicht nur in den vornehmen Kreisen, in denen infolge der Abschließung der Töchter von der Außenwelt Bekanntschaften junger Leute sehr erschwert waren. So hören wir einmal, daß Mann und Frau streiten, weil jeder die Tochter mit einem Jüngling aus der eigenen Verwandtschaft verheiraten will[56]. Für den Fall, daß die Töchter über Erbbesitz verfügten, weil keine männlichen Nachkommen vorhanden waren, hatte die Tora die Verwandtenehe sogar vorgeschrieben (Num. 36_{1-12}), und das Buch Tobit macht uns mit einem Fall bekannt, in dem nach dieser (übrigens noch im heutigen Palästina gültigen)[57] Vorschrift verfahren wurde (Tob. 6_{10-13}; 7_{11-12}). Daß namentlich die Priester ihre Frauen aus priesterlichem Geschlecht zu nehmen pflegten, sahen wir bereits[58], Verwandtenheirat von Laien bezeugt z. B. Tob. 1_9; 4_{12}; Judith 8_{1-2}. Des Näheren scheint das Buch

---

Ehe" bezeichnet wird, eine Ausdrucksweise, in der sich Spuren älteren Rechtes erhalten haben.

[52] Zum Rechtlichen vgl.: J. Neubauer, Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts I. II, Leipzig 1920; Bill. II 384ff.; A. Gulak, Das Urkundenwesen im Talmud, Jerusalem 1935.

[53] Das ist für Joh. 7_{53}ff. zu beachten. Da die treulose Ehefrau nach der rabbinischen Exegese von Lev. 20_{10}; Dt. 22_{22} (vgl. Bill. II 519f.) erwürgt werden sollte, handelt es sich um eine treulose Braut, die nach Dt. $22_{21.\,24}$ gesteinigt werden soll (dazu Bill. I 51f.), also um ein blutjunges, eben dem Kindesalter entwachsenes Menschenkind.

[54] S. o. Anm. 40. — Agrippa I. hat seine beiden Töchter Mariamme (geb. 34/35) und Drusilla (geb. 38/39) beide bei Lebzeiten verlobt (Jos., ant. XIX 9_1 § 354); da er 44 p. starb, war Mariamme bei der Verlobung höchstens zehn, Drusilla höchstens sechs Jahre alt.

[55] Heirat innerhalb des Stammes und der Familie ist das Normale und Wünschenswerte: j. K^{e}th. I_5 25c 34; j. Qid. IV_4 65d 46. Philo sagt (wohl im Hinblick auf Num. 36_1ff.), daß die Behörde hinterbliebene Töchter mit Verwandten verheiraten solle. Jos. c. Ap. II 24 § 200 sagt (nach der Mehrzahl der Zeugen): das Gesetz schreibe vor, daß, wer zu heiraten beabsichtige, anhalten solle „bei dem, der ihre (der Braut) Hand zu vergeben berechtigt ist und um die der Verwandtschaft nach Geeignete (L: *τὴν ἐπιτήδειον*; Euseb. praep. evang. VIII 8, 32 codd. BJ: *ἐπιτήδειον*; Lat.: oportunam. — Anders Codd. bei Euseb.: *ἐπιτηδείου* = bei dem der Verwandtschaft nach Geeigneten)".

[56] b. Qid. 45b.

[57] H. Granqvist, Marriage conditions I, Helsingfors 1931, S. 76ff.

[58] S. 11 Anm. 9; S. 82ff.

der Jubiläen die Heirat der Base zu empfehlen; denn hier wird (über den biblischen Bericht hinausgehend) immer wieder berichtet, daß die Urväter vor und nach der Sintflut die Tochter der Schwester[59] oder des Bruders[60] ihres Vaters heirateten. Die spätere Zeit hat die Nichtenehe[61], und zwar die Heirat der Tochter der Schwester, als wünschenswert[62], ja als frommes Werk[63] hingestellt; wiederholt hören wir denn auch, daß jemand die Tochter seiner Schwester heiratet[64]. Auch die Heirat der Tochter des Bruders kam nicht selten vor[65]; wir sahen früher, daß auch in vornehmen Priesterfamilien solche Ehen geschlossen wurden[66]. Die scharfe Polemik der Damaskusgemeinde gegen die Nichtenehe, und zwar sowohl gegen die Heirat der Tochter des Bruders wie der Schwester[67], bestätigt das häufige Vorkommen solcher Ehen.

[59] Jub. $4_{15.16.20.27.28.33}$; 11_{14}. [60] 8_{6}; 11_{7}.

[61] S. Krauß, Die Ehe zwischen Onkel und Nichte, in: Studies issued in honour of Prof. K. Kohler, Berlin 1913, S. 165—175; A. Büchler, Jewish Quarterly Review 3 (1912/13), S. 437—442; S. Schechter, ebenda 4 (1913/14), S. 454f.; V. Aptowitzer, Hebrew Union College Annual IV (1927), S. 232ff.

[62] Tos. Qid. I_{4} 334_{32} „Nicht nehme sich der Mensch ein Weib, ehe die Tochter der Schwester groß geworden ist."

[63] b. Sanh. 76b Bar.; b. Jᵉbh. 62b: Heirat der Tochter der Schwester hat Gebetserhörung zur Folge.

[64] Nᵉdh. VIII_{7} erörtert den Fall, daß in jemanden gedrungen wird, die Tochter der Schwester zu heiraten. IX_{10}: R. Jischmaᶜʼēl († um 135) bringt einen Mann dazu, nach anfänglicher Weigerung die Tochter seiner Schwester zu heiraten. R. ʼĔlīᶜäzär b. Hyrkanos (um 90 p.) heiratete (auf Zureden seiner Mutter) die Tochter seiner Schwester (j. Jᵉbh. XIII_{2} 13c 50; ARN. 16, 32a). Ebenso R. Jōsē der Galiläer (vor 135 p.): Gen. R. 17_{3} zu 2_{18} (35a 9).

[65] ʼAbbā, der Bruder Rabbān Gamlīʼēls II., war mit dessen Tochter verheiratet (b. Jᵉbh. 15a). Vgl. ferner die Diskussionen b. Jᵉbh. 15b/16a, besonders 16a Anfang. V. Aptowitzer a. a. O. S. 211f. weist ferner auf b. Sanh. 58b hin, wo die Stelle Gen. 20_{12} (Abraham sagt, daß Sara seine Halbschwester väterlicherseits sei) umgedeutet wird: „Sie war die Tochter seines Bruders". Für die Frage nach dem Alter der Nichtenehe, speziell der Ehe mit der Tochter des Bruders, ist wichtig der Hinweis von S. Krauß a. a. O. S. 169, daß im Hebräischen der Onkel väterlicherseits dōdh, d. h. der Geliebte, heißt.

[66] S. 82f., vgl. J. J. II A, S. 8 Anm. 3.

[67] Dam. $5_{7ff.}$ Die Damaskusgemeinde begründet ihr Verbot damit, daß sie die Inzestverbote Lev. 18 auf die Frauen überträgt. — Unhaltbar ist die Behauptung von S. Krauß a. a. O. S. 172, das Verbot der Nichtenehe in der Damaskusschrift gehe auf sadduzäische Kreise zurück, die dazu durch ein römisches Gesetz vom Jahre 49 p. veranlaßt worden seien, das der Frau die Ehe mit dem Bruder des Vaters erlaubte, mit dem Bruder der Mutter dagegen verbot. Diese Konstruktion beruht einerseits auf der irrigen Beurteilung der Damaskusschrift als sadduzäischer Schrift (vgl. dagegen oben S. 130ff.), andererseits auf zu später Datierung der Damaskussekte (s. o. S. 131: sie gehört dem ersten vorchristlichen Jahrhundert an).

Wie verbreitet die Verwandtenehe war, zeigen schließlich auch die Nachrichten des Josephus über die Eheschließungen des herodianischen Königshauses[68]; die meisten der Ehen, die Josephus erwähnt, sind Verwandtenehen, nämlich Ehen mit der Nichte (Tochter des Bruders[69] und der Schwester[70]), mit der Base[71] und der Base zweiten Grades[72]. — Die Verlobung, der die Werbung und die Abfassung des Ehevertrages voranging[73], bedeutete den „Erwerb" (qinjān) der Braut seitens des

---

[68] Vgl. den Stammbaum des herodianischen Hauses bei W. Otto, Herodes, Stuttgart 1913, am Ende.

[69] Es heiratete:

Herodes der Große	—	die Tochter (Name unbekannt) eines Bruders
Herodes (Sohn Herodes d. Gr.)	—	Herodias (Enkelin Herodes d. Gr.)
Herodes Antipas (Sohn Herodes d. Gr.)	—	Herodias (Enkelin Herodes d. Gr.)
Herodes Philippos (Sohn Herodes d. Gr.)	—	Salome (Enkelin Herodes d. Gr.)
Herodes von Chalkis (Enkel Her. d. Gr.)	—	Berenike (Urenkelin Her. d. Gr.).

[70] Herodes der Große heiratete eine Tochter (Name unbekannt) seiner Schwester Salome. — Bei der Ehe zwischen Joseph, einem Onkel Herodes des Großen, mit seiner Nichte Salome ist nicht bekannt, ob letztere die Tochter des Bruders oder der Schwester des Joseph war.

[71] Es heiratete:

Phasaël (Neffe Herodes d. Gr.)	—	Salampsio (Tochter Herodes d. Gr.)
Aristobulos (Sohn Herodes d. Gr.)	—	Berenike (Nichte Herodes d. Gr.)
Antipatros (Neffe Herodes d. Gr.)	—	Kypros (Tochter Herodes d. Gr.)
Joseph (Neffe Herodes d. Gr.)	—	Olympias (Tochter Herodes d. Gr.)
Ein Sohn des Pheroras (Neffe Her. d. Gr.)	—	Roxane (Tochter Herodes d. Gr.)
Ein Sohn des Pheroras (Neffe Her. d. Gr.)	—	Salome (Tochter Herodes d. Gr.)
Aristobulos (Urenkel Her. d. Gr.)	—	Salome (Urenkelin Herodes d. Gr.).

[72] Es heiratete:

Agrippa I. (Enkel Herodes d. Gr.)	—	Kypros (Enkelin des Phasaël, eines Bruders Herodes d. Gr.)
Herodes von Chalkis (Enkel Herodes d. Gr.)	—	Mariamme (Enkelin des Joseph, eines Bruders Herodes d. Gr.)

[73] Die Hauptbedeutung des Ehevertrages bestand in der Regelung der vermögensrechtlichen Beziehungen zwischen Braut und Bräutigam. Seine wichtigsten Bestandteile waren: 1. Festsetzung der vom Brautvater zu zahlenden Aussteuer (= nikhsē m^{e}lōgh = Güter der Nutznießung, d. h. Güter, deren Eigentümerin die Frau bleibt, während der Mann das Nutznießungsrecht hat) und Mitgift (nikhsē çōn barsäl = Güter des eisernen Bestandes, d. h. Güter, die in den Besitz des Mannes übergingen, deren Wert aber der Frau für den Fall der Auflösung der Ehe sichergestellt werden mußte) und 2. Festsetzung der Hochzeitsverschreibung (= k^{e}thubbā), d. h. der der Frau für den Fall der Scheidung oder des Todes des Mannes zufallenden Summe. Vgl. Bill. II 384—393; S. Bialoblocki, Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht, Gießen 1928; A. Gulak, Das Urkundenwesen im Talmud im Lichte der griechisch-ägyptischen Papyri, Jerusalem 1935 (Gulaks Scheidung zwischen

Bräutigams und damit den rechtsgültigen Eheschluß: die Verlobte heißt „Frau", kann Witwe werden, wird durch Scheidebrief entlassen und wegen Ehebruchs mit dem Tode bestraft[74]. Es ist für die rechtliche Stellung der Braut bezeichnend[75], daß der „Erwerb" der Frau und der des heidnischen Sklaven in Parallele gestellt werden: „Die Frau wird erworben durch Geld, Urkunde und Beischlaf"[76]; „der heidnische Sklave wird erworben durch Geld, Urkunde und Besitzergreifung (ḥ^azāqā, die beim Sklaven darin besteht, daß er dem neuen Herrn eine Dienstleistung tut, die zu den Sklavenpflichten gehört)"[77]. So wird — mit verneinender Antwort — die Frage aufgeworfen: „Ist denn etwa ein Unterschied zwischen dem Erwerb einer Frau und dem Erwerb einer Sklavin[78]?"

Doch erst mit der Heirat, die gewöhnlich ein Jahr nach der Verlobung stattfand[79], ging die Jungfrau endgültig aus der Gewalt des Vaters in diejenige ihres Mannes über[80]. Das junge Paar zog gewöhnlich zur Familie des Ehemannes ins Haus[81]; das bedeutete für die — meist noch in sehr jugendlichem Alter stehende — junge Frau die schwere und oft harte Aufgabe, sich in eine ihr fremde und nicht selten feindlich gesinnte[82] Familiengemeinschaft einzufügen. Rechtlich unterschied sich die Ehefrau von einer Sklavin erstens dadurch, daß sie das Eigentums- (nicht das Verfügungs-)Recht über diejenigen Güter behielt, die sie als Aussteuer von Hause mitgebracht hatte[83], zweitens durch

---

Verlöbnisurkunde S. 36ff. und Ehevertrag S. 52ff. trifft für das Palästina der Zeit Jesu nicht zu).

[74] Bill. II 393ff. Vgl. auch o. Anm. 53.

[75] S. Bialoblocki, Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht, Gießen 1928, S. 26f.

[76] Qid. I_1. Das Übliche war im mischnischen Zeitalter, daß die Verlobung mit der Übergabe des Brautgeschenks an die Braut perfekt wurde.

[77] Qid. I_3. An dritter Stelle steht sowohl bei der Frau wie beim Sklaven eine Handlung, die zu den neuen Pflichten des bzw. der Erworbenen gehört.

[78] j. K^eth. V_4 29d 52; j. Sch^ebh. VIII_8 38b 51.

[79] K^eth. V_2. [80] N^edh. X_5.

[81] S. Krauß, Talmudische Archäologie II, Leipzig 1911, S. 40. So noch heute üblich: H. Granqvist, Marriage conditions in a Palestinian village II, Helsingfors 1935, S. 141ff. — Schwerlich ist Mk. 1_{29}ff. so zu verstehen, daß Petrus in das Haus seiner Schwiegermutter gezogen ist.

[82] Grundsätzlich wird bei Rechtsbestimmungen in Rechnung gesetzt, daß die Schwiegermutter (der Ehefrau) und deren Tochter, die Nebenfrau, die (angeheiratete) Schwägerin und die Stieftochter (Tochter des Ehemannes von einer anderen Frau) — der Ehefrau mißgünstig gesinnt sind J^ebh. XV_4; Soṭa VI_2 Giṭ. II_7. — Vgl. Granqvist II, S. 145ff.

[83] Über die Aussteuer s. Anm. 73. Sie konnte während der Ehe durch Erbschaft oder Geschenke vermehrt werden (Bill. II 384f.). Der Mann darf

die Sicherung, die ihr durch die Hochzeitsverschreibung (k^{e}thubbā) gegeben war, in der die Geldsumme festgelegt war, die ihr für den Fall der Scheidung oder des Todes des Mannes auszuzahlen war[84]. „Welches ist der Unterschied zwischen Frau und Kebsweib? R. Mē'īr (um 150 p.) sagte: Die Frau hat eine Hochzeitsverschreibung, das Kebsweib nicht[85]." In der Ehe (d. h. von der Hochzeit ab) hatte die Frau einklagbaren[86] Anspruch auf Unterhalt seitens des Mannes. Er hatte für Nahrung, Kleidung und Wohnung zu sorgen und der ehelichen Pflicht nachzukommen, außerdem die Frau aus etwaiger Gefangenschaft loszukaufen[87], im Krankheitsfalle für Arznei[88], im Todesfalle für das Begräbnis zu sorgen: mindestens zwei Flötenbläser und ein Klageweib hatte auch der Ärmste zu beschaffen und, wo es ortsüblich war, daß auch bei der Beerdigung von Frauen eine Begräbnisrede gehalten wurde, hatte er auch hierfür Sorge zu tragen[89]. Die Pflichten der Frau bestanden zunächst in der Versorgung des Haushalts; sie muß mahlen, backen, waschen, kochen, die Kinder säugen, dem Mann das Bett richten und (als Entgelt für ihren Unterhalt)[90] Wolle verarbeiten (spinnen und weben)[91]; andere fügen hinzu die Pflicht, dem Mann den Becher zu mischen und ihm Gesicht, Hände und Füße zu waschen[92]. Kommt schon in diesen Bestimmungen die dienende Stellung der Frau gegenüber dem Mann zum Ausdruck, so gehen doch dessen Rechte noch weiter. Er hat Anspruch auf den Fund der Frau[93] sowie auf den Ertrag ihrer Handarbeit, und er ist berechtigt[94], ihre Gelübde zu lösen[95]. Die Frau ist ihm als ihrem Herrn — der Ehemann heißt rabh —

---

im allgemeinen (Ausnahmen: b. B. B. 51 b) den Nutzen aus diesen Gütern ziehen, aber Alleineigentümerin bleibt die Ehefrau (S. Bialoblocki a. a. O. S. 25).

[84] Bill. II 387—392. Die Summe umfaßte neben einer Grundtaxe (und Zugabe zu dieser) die von der Frau eingebrachte (von der Aussteuer zu unterscheidende s. Anm. 73) Mitgift der Frau. Der Mann hatte durch Stellung einer Generalhypothek mit seinem ganzen Vermögen für die in der Hochzeitsverschreibung festgesetzte Summe zu haften (b. K^{e}th. 82b Bar.; K^{e}th. IV_7; J^{e}bh. VII_1), eine Regelung, die nach dem Vorbilde des hellenistischen Rechts getroffen sein dürfte (Belege für Ägypten aus ptolemäischer und römischer Zeit bei A. Gulak a. a. O. S. 57f.).

[85] j. K^{e}th. V_2 29d 16, vgl. b. Sanh. 21a.

[86] b. K^{e}th. 77a; 107a.

[87] K^{e}th. $IV_{4.\,8-9}$; Tos. K^{e}th. IV_2 (264_7).

[88] K^{e}th. IV_9.

[89] Tos. K^{e}th. IV_2 (264_7); K^{e}th. IV_4.

[90] b. K^{e}th. 58b.

[91] K^{e}th. V_5. — V_9 wird sogar ein wöchentliches Pensum an Webarbeit festgelegt, das die Frau des Armen zu leisten verpflichtet ist und das sich nur für die Zeit verringert, in der sie ein Kind stillt.

[92] b. K^{e}th. 61a, vgl. 4b; 96a.

[93] B. M. I_5: sie steht hierin dem heidnischen Sklaven gleich, s. o. S. 220.

[94] Auf Grund von Num. 30_{7-9}.

[95] J^{e}bh. X_1.

zum Gehorsam verpflichtet und zwar ist dieser Gehorsam religiöse Pflicht[96]. Die Gehorsamspflicht ging so weit, daß der Mann die Frau zu Gelübden zwingen konnte; doch gaben solche Gelübde, die die Frau in eine unwürdige Lage brachten, ihr das Recht, die Scheidung durch den Gerichtshof zu fordern[97]. Auch das Verhältnis der Kinder zu den Eltern war durch den Gehorsam, den die Frau dem Mann schuldete, bestimmt: die Kinder hatten die Ehrfurcht vor dem Vater über die Ehrfurcht vor der Mutter zu stellen, weil die Mutter ja ihrerseits gleichfalls zur Ehrfurcht vor dem Vater der Kinder verpflichtet war[98]. Bei Lebensgefahr war der Mann zuerst zu retten[99]. Besonders bezeichnend für das Maß der Abhängigkeit der Ehefrau von ihrem Mann ist aber ein Doppeltes: 1. Die Polygamie war erlaubt[100], die Frau muß also Nebenfrauen neben sich dulden, wobei allerdings nicht übersehen werden darf, daß schon aus wirtschaftlichen Gründen der Besitz mehrerer Frauen nicht allzu häufig vorkam. Immerhin hören wir, daß Männer eine zweite Frau nahmen, wenn sie mit der ersten in Unfrieden lebten und durch die Höhe der Hochzeitsverschreibung an der Scheidung verhindert waren[101]. Einen zahlenmäßigen Anhalt für das Vorkommen der Polygamie gibt die Feststellung, daß in dem Dorfe Arṭās bei Bethlehem im Jahr 1927 von 112 verheirateten Männern zwölf mehrere Frauen hatten (also rund 10%), nämlich elf zwei Frauen, einer drei[101a]. (Daß diese Zahlen nur als Anhalt gewertet werden und nicht ohne weiteres in die Zeit Jesu übertragen werden dürfen, versteht sich von selbst.) 2. Das Recht zur Scheidung lag ganz einseitig[102] auf

---

[96] Jos., c. Ap. II 24 § 201. [97] K^{e}th. VII$_{1 ff.}$; s. o. S. 180f.

[98] b. Qid. 31a: Ausspruch des R. 'Äl'äzär (um 90p.); K^{e}r. VI$_{9}$.

[99] Hor. III$_{7}$. Ausnahme: wenn die Keuschheit der Frau bedroht ist (ebd.).

[100] Belege für Vielehe in Jerusalem: J. J. II A, S. 4. 8f. Vgl. A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, S. 165. Die scharfe Bekämpfung der Vielehe durch die aus Jerusalem ausgewanderte Damaskussekte (4$_{21}$ u. ö.) bezeugt ebenfalls ihr Vorkommen in Jerusalem. Jesus scheint Mk. 10$_{6 ff.}$ auf die Polygamie Bezug zu nehmen und sie abzulehnen: Mk. 10$_{6}$ || Mth. 19$_{4}$ zitiert er Gen. 1$_{27}$, d. h. dieselbe Stelle, auf die die Damaskussekte ihre Verwerfung der Polygamie gründete (4$_{21}$); Mk. 10$_{8}$ || Mth. 19$_{5}$ zitiert er den Vers Gen. 2$_{24}$ sowohl nach Mk. wie nach Mth. in der antipolygamen Fassung, d. h. mit den Worten *οἱ δύο*, die nur von LXX, Syr., Vulg. und Targ. Ps.-Jon. (Jerusch. I) gelesen werden, vgl. J. Leipoldt, Jesus und die Frauen, Leipzig 1921, S. 60. [101] b. J^{e}bh. 63b. Siehe ferner Anm. 113.

[101a] H. Granqvist, Marriage conditions in a Palestinian village II, Helsingfors 1935, S. 205.

[102] Wenn Salome, die Schwester Herodes des Großen, ihrem Gatten Kostobaros den Scheidebrief übersandte (Jos., ant. XV 7$_{10}$ § 259f.), so handelte sie, wie Josephus ausdrücklich feststellt, in Widerspruch zu den jüdischen Gesetzen, die nur den Mann zur Ausstellung des Scheidebriefs berechtigten.

Seiten des Mannes; die wenigen Fälle, in denen die Frau berechtigt war, gerichtliche Annullierung der Ehe zu fordern, sind S. 180f. genannt. Zur Zeit Jesu (Mth. 19_{3}) stritten sich die Schammaiten mit den Hilleliten um die Exegese von Deut. 24_{1}, wo als Grund, der den Mann zur Scheidung berechtigt, „etwas Schandbares" (ʿärwath dābhār) genannt wird, das er an der Frau findet. Im Gegensatz zu der mit dem Sinn des Textes übereinstimmenden Exegese der Schammaiten erklärten die Hilleliten die Stelle dahin, daß a) Unzucht der Frau (ʿärwath) und b) sonst etwas (dābhār) dem Manne Mißfallendes diesen zur Scheidung berechtige[103]. Damit verschärfte die hillelitische Ansicht das einseitige Scheidungsrecht des Mannes zur völligen Willkür. Aus Philo[104] und Josephus[105], die beide nur die hillelitische Ansicht kennen und sie vertreten, ergibt sich, daß diese sich schon in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts durchgesetzt haben muß. Mag auch die Wiedervereinigung geschiedener Gatten vorgekommen sein[106], mag auch auf dem Ehemann (ebenso wie auf der Frau und den Töchtern) infolge der Scheidung ein öffentlicher Makel haften geblieben sein[107] und die Verpflichtung des Mannes, im Falle der Scheidung die im Ehevertrag festgesetzte Summe auszuzahlen, in praxi sehr oft vorschnellen Entlassungen der Frau einen Riegel vorgeschoben haben[108], mag auch die Frau gelegentlich zur Selbsthilfe gegriffen haben und in das Haus ihres Vaters (etwa einer widerfahrenen Kränkung wegen) zurückgekehrt sein[109] — so bedeutete die hillelitische Ansicht doch eine starke Ent-

[103] Sifre Dt. 24_{1} § 269 (51b 23); b. Giṭ. 90a Bar.

[104] De spec. leg. III 5 § 30.

[105] Ant. IV 8_{23} § 253. Vgl. das eigene Verhalten des Josephus, der seine Frau entließ, „weil ihm ihr Charakter nicht genügte", vita 76 § 426.

[106] Tos. J^{e}bh. VI_{4} (247_{8}): „Die Geschiedene darf zu ihrem Mann zurückkehren"; M. Q. I_{7} u. ö. Das war jedoch nicht zulässig, wenn sie sich inzwischen anderweitig verheiratet hatte (Deut. 24_{1-4}; Jer. 3_{1}; J^{e}bh. VI_{5}), ferner wenn die Scheidung erfolgt war, weil die Frau unfruchtbar war (Giṭ. IV_{8}), weil sie des Ehebruchs verdächtigt worden war oder weil sie häufig gegen den Willen ihres Mannes Gelübde ausgesprochen hatte (Giṭ. VII_{7}). Doch waren die Meinungen der Gelehrten nicht in allen Punkten (z. B. hinsichtlich der Gelübde) einheitlich (Bill. I 310f.). — Daß Priestern die Wiederaufnahme der geschiedenen Frau verboten war, ergibt sich aus dem oben S. 82 Ausgeführten.

[107] N^{e}dh. IX_{9}.

[108] b. J^{e}bh. 89a; 63b; b. P^{e}s. 113b. Bezeichnend Gen. R. 17_{3} zu 2_{18} (35a 10ff.): R. Jōsē der Galiläer (vor 135) hatte ein böses Weib, kann sich aber nicht von ihm scheiden, weil die Hochzeitsverschreibung zu hoch ist. Da bringen seine Schüler die Summe auf.

[109] Tos. J^{e}bh. VI_{6} 247_{18}; b. K^{e}th. 57b. — In der hellenisierten Schicht der herodianischen Fürstenfamilien kam der Fall öfter vor, daß die Frau den Mann verließ. So hat Herodias den Herodes verlassen (Jos., ant. XVIII 5_{4} §136;

würdigung der Frau. Doch wird man gut tun, mit Schlüssen aus der gesetzlichen Regelung auf die praktischen Verhältnisse — beispielsweise auf die Zahl der Ehescheidungen — äußerst vorsichtig zu sein. Die Feststellung von H. Granqvist, daß in dem Dorfe Arṭâs bei Bethlehem von 264 in den letzten hundert Jahren (ca. 1830—1927) geschlossenen Ehen nur 11, d. h. 4%, geschieden waren[110], bedeutet eine nachdrückliche Warnung, die Zahl der Scheidungen zu überschätzen. Falls, wie anzunehmen ist[111], die Kinder im Falle der Scheidung bei dem Vater verblieben, so lag hierin die größte Härte für die geschiedene Frau. — Ob die Ehefrau so weit als Eigentum des Mannes betrachtet wurde, daß sie zur Deckung eines von ihm begangenen Diebstahls in die Sklaverei verkauft werden konnte, ist, wie wir S. 185 sahen, nicht sicher; doch ist auf Grund von Mth. 18_{25} anzunehmen, daß Derartiges vorkam.

Naturgemäß war innerhalb dieser Grenzen die Stellung der Frau im Einzelfall verschieden. Namentlich zwei Faktoren waren von Bedeutung. Einerseits nämlich hat die Frau an ihren Blutsverwandten, insbesondere an ihren Brüdern, einen Rückhalt, der für ihre Stellung in der Ehe wesentlich ist. Die Empfehlung der Nichtenehe (s. o. S. 239) als verdienstlich, wird damit zusammenhängen, daß die Frau aus der Verwandtschaft des Mannes den stärksten Schutz hat[112]. Andererseits ist für die Frau von großer Bedeutung der Besitz von Kindern, namentlich von Söhnen. Kinderlosigkeit galt als schweres Unglück, ja als Strafe Gottes[113]. Als Mutter eines Sohnes ist die Frau angesehen: sie hat ihrem Manne den wertvollsten Besitz geschenkt.

Auch als Witwe war die Frau unter Umständen noch an den Gatten gebunden, nämlich dann, wenn dieser ohne Hinterlassung eines männlichen Nachkommens verstorben war (Deut. 25_{5-10} vgl. Mk. $12_{18\,ff.}$). Sie mußte dann, ohne irgendwie selbständig eingreifen zu können, abwarten, ob der oder die Brüder ihres verstorbenen Mannes mit ihr die Schwagerehe eingingen oder die Weigerung erklärten, ohne die sie keine neue Ehe eingehen konnte[114].

Mk. 6_{17} [wo irrtümlich Philippos statt Herodes genannt ist]), ebenso haben sämtliche drei Töchter Agrippas I. ihre Männer verlassen: Berenike den Polemon von Kilikien (XX 7_3 § 146), Drusilla den Azizos von Emesa (ant. XX 7_1 § 142), Mariamme den Julius Archelaos (XX 7_3 § 147). Man erinnere sich, daß es sich in den beiden letzten Fällen um Kinderverlobungen handelt (o. S. 238 Anm. 54). Vgl. noch oben Anm. 102.

[110] H. Granqvist, a. a. O., II S. 268.

[111] So ist es heute bei den Arabern Palästinas, Granqvist II S. 287.

[112] Ebenda I S. 67 ff. Den geringsten Schutz hat die Frau aus der Fremde I S. 94. Vgl. noch II S. 144; 218 ff. — Ferner s. o. S. 244 unten.

[113] b. Pᵉs. 113b; Lk. 1_{25}; IV Esr. 9_{45}. — Vgl. Lk. 23_{29}! — Nach zehnjähriger kinderloser Ehe soll der Mann eine zweite Frau nehmen Jᵉbh. VI_6.

[114] Die Erklärung der „Weigerung" (ḥªlîçā = Schuhausziehen vgl. Dt. $25_{9\,f.}$)

Die geschilderten Verhältnisse spiegeln sich nun auch in den religionsgesetzlichen Vorschriften der Zeit wider: auch in religiöser Hinsicht, d. h. namentlich in der Stellung zur Tora[115], ist die Frau dem Manne nicht ebenbürtig. Während die Frau allen Verboten der Tora[116] und der ganzen Schärfe der zivil- und strafrechtlichen Gesetzgebung mit Einschluß der Todesstrafe[117] unterworfen war[118], gilt hinsichtlich der Gebote der Tora: „Zu allen Geboten, die an eine bestimmte Zeit geknüpft sind, sind die Männer verpflichtet, während die Frauen von ihnen befreit sind[119].“ Auf Grund dieser nicht genau zutreffenden[120] Formel werden eine Fülle von Geboten genannt, zu denen die Frau nicht verpflichtet ist: Wallfahrt zum Oster-, Pfingst- und Laubhüttenfest nach Jerusalem[121], Wohnen in der Laubhütte[122] und Schütteln des Feststraußes am Laubhüttenfest[123], Schōphärblasen am Neujahrstage[124], Lesen der M^e^ghillā (Buch Esther) am Purimfeste[125], tägliches Rezitieren

---

wird oft berichtet (K. H. Rengstorf, Jebamot, Gießen 1929, S. 31*f.). Aber auch der Vollzug der Leviratsehe ist für das Jerusalem der Zeit Jesu in drei Fällen bezeugt (J^e^bh. VIII$_4$; Tos. J^e^bh. I$_{10}$ 241$_{24}$) vgl. Theol. Literaturzeitung 54 (1929), Sp. 583. Der Widerspruch von Rengstorf (Die Tosefta, Band 3, Stuttgart 1933, S. 18ff.), der im Anschluß an J. Wellhausen (Das Evangelium Marci², Berlin 1909, S. 95) die Ansicht vertritt, die Schwagerehe sei zur Zeit Jesu völlig außer Gebrauch gewesen, hat mich nicht überzeugt. Seine Behauptung, der J^e^bh. VIII$_4$ erwähnte bän m^e^ghūsāth sei, weil nach der Mutter benannt, Proselyt gewesen und mithin habe das Leviratsgesetz für seine Witwe nicht gegolten, ist ungesichert; nichts hindert, mit G. Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch², Frankfurt a. M. 1922, S. 224 in m^e^ghūsāth einen männlichen Personennamen zu sehen. Vor allem muß Rengstorf das Verbum jibbēm in J^e^bh. VIII$_4$ in dem allgemeinen Sinn: „die Schwägerin heiraten“ fassen, was gegen den festen Sprachgebrauch (vgl. Rengstorf selbst in: Jebamot, Gießen 1929, S. 3*) und gegen den Zusammenhang von J^e^bh. VIII$_4$ ist, in dem jibbēm die übliche technische Bedeutung hat: „die Leviratsehe mit der Witwe des ohne männlichen Nachkommen verstorbenen Bruders eingehen.“

[115] Zum Folgenden vgl. Bill. III 558—562.

[116] Bis auf die nur den Männern geltenden drei Verbote Lev. 19$_{27a}$; 19$_{27b}$; 21$_{1f.}$ (Qid. I$_7$).

[117] b. Qid. 35a; b. P^e^s. 43a.

[118] Fraglich ist nur, ob die Frau in der älteren Zeit wegen Diebstahls verkauft wurde, s. S. 185; die Mischna verbietet den Verkauf Soṭa III$_8$.

[119] Qid. I$_7$ vgl. Tos. Soṭa II$_8$ 295$_{14}$.

[120] Bill. III 559, s. o. S. 222 Anm. 48. Es gibt Gebote, von denen die Frau frei ist, obwohl sie nicht an eine bestimmte Zeit gebunden ist, wie z. B. das sofort zu erwähnende Gebot des Tora-Studiums.

[121] Ḥ^a^gh. I$_1$. Doch war es weithin üblich, daß die Frauen freiwillig (besonders an der Osterwallfahrt) teilnahmen, Lk. 2$_{41}$; Tos. N^e^dh. V$_1$ 280$_{14}$; b. R. H. 6b, auch b. ʿEr. 96a Bar. Über den Versuch, Theorie und Praxis auszugleichen, vgl. Bill. II 141f.

[122] Sukka II$_8$; Tos. Qid. I$_{10}$ 335$_{20}$.

[123] Tos. Qid. I$_{10}$ 335$_{20}$.

[124] Tos. R. H. IV$_1$ 212$_{10}$.

[125] Tos. M^e^gh. II$_7$ 224$_1$.

des Sch^{e}ma‘[126] u. a. m. Weiter lag der Frau die Pflicht des Torastudiums nicht ob; R. ʼÄlīʻäzär (um 90 p.), der energische Vertreter der alten Tradition, prägte den Satz: „Wer seine Tochter Tora lehrt, lehrt sie Ausgelassenheit (sie wird das Gelernte mißbrauchen)[127].“ Die Ansicht, daß man verpflichtet sei, auch die Töchter in der Tora zu unterweisen[128], und daß es nur verpönt gewesen sei, ihnen die mündliche Überlieferung beizubringen[129], gibt schwerlich das ältere Recht wieder. Jedenfalls waren die Schulen nur für Knaben, nicht für Mädchen, da[130]; von den beiden Räumen der Synagoge, die im Gesetze des Augustus genannt werden, *σαββατεῖον* und *ἀνδρών*[131], war der erstere, der gottesdienstliche Raum, auch den Frauen zugänglich, dagegen stand der zweite, für die Lehrvorträge der Schriftgelehrten bestimmte Raum, nur Männern und Knaben offen, wie ja schon sein Name besagt. Doch ließ man in vornehmen Familien den Mädchen weltliche Bildung zuteil werden, indem man sie z. B. Griechisch lernen ließ, „weil es eine Zierde für sie ist“[132].

Wie die religiösen Pflichten der Frau, so waren auch ihre religiösen Rechte eingeschränkt. Im Tempel war den Frauen nach Josephus nur der Heiden- und der Frauenvorhof zugänglich[133]; in den Tagen der monatlichen Reinigung, ferner während eines Zeitraums von 40 Tagen nach der Geburt eines Knaben[134], von 80 Tagen nach der eines Mädchens[135], durften sie nicht einmal den Heidenvorhof betreten[136]. Es war nicht üblich, daß Frauen die Handaufstemmung auf den Kopf der Opfertiere[137] und die Schwingung der Opferstücke[138] vollzogen; wenn es gelegentlich einmal erwähnt wird, daß man Frauen zur Handaufstemmung zuließ, so wird hinzugefügt: „Nicht daß es bei

---

[126] B^{e}r. III_{3}. Sch^{e}ma‘ = Dt. 6_{4-9}; 11_{13-21}; Num. 15_{37-41}.

[127] Soṭa III_{4}. — Ein weiterer Ausspruch desselben Gelehrten lautet: „Lieber möge die Tora in Flammen aufgehen, als den Weibern übergeben werden“ j. Soṭa III_{4} 19a 7.

[128] N^{e}dh. IV_{3}. — Soṭa III_{4} Aussage des Bän ‘Azzai (um 110 p.). Vgl. noch b. Qid. 29b 34a; Sanh. 94b.

[129] S. Krauß, Talmudische Archäologie II, Leipzig 1911, S. 468 Anm. 373e.

[130] M. S. Zuckermandel, Die Befreiung der Frauen von bestimmten religiösen Pflichten, Breslau 1922, S. 22.

[131] Ant. XVI 6_{2} § 164. [132] j. Pe’a I_{1} 15c 16.

[133] Ant. XV 11_{5} § 418f.; b. j. V 5_{2} § 199. Nach Tos. ‘Ar. II_{1} 544_{14} durften sie, allerdings nur zur Opferdarbringung, auch den inneren Vorhof betreten, vgl. G. Dalman, Palästina-Jahrbuch 5 (1909), S. 34; Orte und Wege Jesu, Gütersloh 1924, S. 313. [134] Vgl. Lk. 2_{22}. [135] Lev. $12_{2ff.}$, Bill. II 119f.

[136] Jos., c. Ap. II_{8} § 133; Kel. I_{8}.

[137] Tos. M^{e}n. X_{13} 528_{8}: nicht üblich. Nach M^{e}n. IX_{8}: nicht zulässig.

[138] Tos. M^{e}n. X_{17} 528_{15}: nicht üblich. Die (ebenfalls nicht übliche) Schlachtung durch eine Frau war nach Z^{e}bh. III_{1} gültig.

Frauen üblich gewesen wäre, sondern um den Frauen Beruhigung zu verschaffen[139]." Im gottesdienstlichen Raum der Synagoge, die die Frauen auf Grund von Dt. 31₁₂ ebenso wie Männer und Kinder besuchen sollten[140], war der Raum der Frauen durch Schranken und Gitterwerk abgetrennt; später[141] ging man dazu über, eine Empore mit eigenem Eingang für die Frauen einzubauen. Die Frau ist lediglich Zuhörerin im Gottesdienst. Es scheint zwar nicht ausgeschlossen, daß Frauen in älterer Zeit zum Vorlesen der Tora aufgerufen wurden, doch war es schon in tannaitischer Zeit nicht üblich, daß sie dem Aufruf Folge leisteten[142]. Als Lehrerinnen waren Frauen nicht zugelassen[143]. Im Hause wurde die Frau nicht den Personen zugezählt, die nach Tisch zur Lobsagung aufgefordert wurden[144]. Endlich ist noch zu erwähnen,

---

[139] b. Ḥagh. 16b.

[140] b. Ḥagh. 3a (Bar.) und Par. j. Ḥagh. I₁ 74d 35 u. ö. Auch Philo: de spec. leg. III § 171; de vita cont. § 69. Beispiel: in Sardes versammelt sich die Judenschaft „mit Frauen und Kindern" in ihrem heiligen Raum, ant. XIV 10₂₄ § 260.

[141] Die unlängst in Dura (Mesopotamien) ausgegrabene Synagoge aus dem Jahre 245 p. hat keine Empore. C. H. Kraeling vermutet, daß wir hier einen älteren Synagogenbautypus vor uns haben, als ihn die dem 3.—7. Jahrhundert angehörigen galiläischen Synagogen darstellen (Bull. of the Amer. Schools of Orient. Research 54, April 1934, S. 19). — C. Watzinger, Denkmäler Palästinas II, Leipzig 1935, S. 108 datiert den Synagogenbautypus mit Emporen schon in die hellenistische Zeit zurück. Er beruft sich auf die Schilderung, die der Talmud von der großen Synagoge in Alexandria gibt, die als „Diplostoon" bezeichnet wird, was W. als „zweistöckig, d. h. mit Emporen über den Seitenschiffen" deuten möchte. Aber der Wortlaut der Talmudstelle (es handelt sich um Tos. Sukka IV₆ 198₂₀) zeigt, daß das Wort diphlostōn die Bedeutung „Doppelsäulengang" hat und die Synagoge als fünfschiffig (mit je zwei Säulenreihen auf jeder Seite) beschreiben will.

[142] Tos. Meghillah IV₁₁ 226₄: „Alle werden mit zu der Zahl der Sieben gerechnet (die am Sabbathvormittage aus der Tora vorzulesen haben), selbst ein Minderjähriger, selbst eine Frau. Man läßt (aber) eine Frau nicht vortreten, um (aus der Tora) öffentlich vorzulesen." Par. b. Megh. 23a Bar. I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung[2], Frankfurt a. M. 1924, S. 170 folgert, daß ursprünglich Frauen tatsächlich zur Toravorlesung herangezogen wurden. Bill. III 467 nimmt dagegen an, man habe lediglich Frauen, um sie zu ehren, zur Toralektion aufgerufen, ohne daß sie das Amt ausübten. — Nur in der Diaspora ist es — unter fremden Einflüssen — vorgekommen, daß Frauen den Ehrentitel Archisynagogos erhielten, Schürer II 512.

[143] Qid. IV₁₃. — II Tim. 3₁₄ ist Unterricht des Timotheus in der Schrift von frühster Jugend an, also offenbar durch die fromme Mutter und Großmutter (1₅), vorausgesetzt. Aber hier handelt es sich um häuslichen Unterricht, außerdem lagen besondere Verhältnisse vor: der Vater des Timotheus war Heide (Apg. 16₃). [144] Berakhoth VII₂.

daß die Frau nicht das Recht zur Zeugenaussage besaß[145], weil sie (wie man aus Gen. 18₁₅ folgerte) lügnerisch sei[146]; nur in wenigen bestimmten Ausnahmefällen nahm man von einer Frau und in den gleichen Fällen[147] auch von einem heidnischen Sklaven ein Zeugnis an: z. B. genügte für die Wiederverheiratung einer Frau das Zeugnis einer Frau über den Tod des ersten Mannes[148]. Im ganzen wird die religionsgesetzliche Stellung der Frau am treffendsten ausgedrückt durch die immer wieder begegnende Formel: „Frauen, (heidnische) Sklaven und (minderjährige) Kinder"[149]; die Frau hat wie der nichtjüdische Sklave und das minderjährige Kind einen menschlichen Herrn über sich[150] und ist dadurch auch in der Freiheit ihres Dienstes vor Gott behindert, weshalb sie in religiöser Hinsicht unter dem Manne steht[151].

Nimmt man zu alledem hinzu, daß es an mißachtenden Urteilen und Stimmungen gegenüber der Frau nicht fehlt[152], die auffällig im Vergleich zu den durchaus nicht fehlenden Urteilen der Hochschätzung[153] überwiegen (typisch ist, daß bei der Geburt eines Knaben Freude herrscht[154], während die Geburt eines Mädchens oftmals von Teilnahmelosigkeit, ja Betrübnis begleitet ist[155]), so hat man den Eindruck, daß auch im Judentum der Zeit Jesu sich die geringe Wertung der Frau auswirkte, wie sie im Orient üblich ist, wo die Frau in erster Linie als

[145] Schᵉbhuʿ IV₁; Sifre Dt. 190 zu 19₁₇ (46d 52); b. B. Q. 88a; ant. IV 8₁₅ § 219.

[146] Jalquṭ Schimʿoni I § 82 (ed. Wilna 1898, 49a unten). — Jos., ant. IV 8₁₅ § 219: „Um der Leichtfertigkeit und Keckheit ihres Geschlechtes willen."

[147] R. H. I₈. [148] Jᵉbh. XVI₇.

[149] Bᵉr. III₃; R. H. I₈; Sukka II₈; B. M. I₅ u. ö.

[150] b. Qid. 30b. Bill. III 562.

[151] Täglich bete man: „Gepriesen (sei Gott), daß er mich nicht als Weib erschaffen hat", Tos. Bᵉr. VII₁₈ 16₂₃. ₂₄. J. Leipoldt, Jesus und Paulus, Leipzig 1936, gibt S. 37 die Beobachtung von R. Meyer wieder, daß weder das A.T. noch die Mischna von den hebräischen Adjektiven ḥāsīdh (fromm), çaddīq (gerecht), qādhōsch (heilig) eine Femininform kennen.

[152] J. Leipoldt, Jesus und die Frauen, Leipzig 1921, S. 3ff. Reiches Material bei Bill., vgl. Index IV 1226f. Noch schärfer als der Talmud urteilt Philo über die Frau. [153] Bill. Index.

[154] Jer. 20₁₅. Die Meldung von der Geburt eines Sohnes wird Mᵉkh. Ex. 12₆ 3c 49 als erstes Beispiel für eine „frohe Botschaft" angeführt; b. Nidda 31b.

[155] b. Nidda 31b. — b. Qid. 82b (par. b. Pᵉs. 65a Bar.): „Wehe dem, dessen Kinder Mädchen sind!". — Die Äußerung des R. Ḥisdā: „Mir sind Töchter lieber als Söhne" (b. B. B. 141a) erschien den späteren Kommentatoren so unbegreiflich, daß sie zu den merkwürdigsten Erklärungen griffen: er habe mehr Glück mit den Töchtern gehabt, weil ihm die Söhne gestorben seien (Raschi), die Töchter hätten bedeutende Gelehrte geheiratet (Tosafoth) usw., vgl. S. Zucrow, Women, slaves and the ignorant, Boston 1932, S. 34f.

Geschlechtswesen betrachtet wird und deshalb möglichst von der Außenwelt abgeschlossen und der Gewalt des Vaters bzw. Gatten übergeben wird, und wo sie in religiöser Hinsicht als dem Manne nicht ebenbürtig gilt[156].

Man kann nur von diesem zeitgeschichtlichen Hintergrunde aus die Stellung Jesu zur Frau voll würdigen. Lk. 8_{1-3}; Mk. 15_{41} par. vgl. Mth. 20_{20} wird von Frauen berichtet, die Jesus nachfolgen; das ist ein Vorgang, der in der Zeitgeschichte ohne Analogie ist. Wie schon der Täufer Frauen gepredigt hatte[157] und Frauen getauft hatte[158], so gestaltet Jesus die Sitte bewußt um, wenn er Frauen die Nachfolge erlaubt. Er kann das tun, weil er von seinen Jüngern die reine Stellung zur Frau fordert, die die Begierde überwindet: „Wenn jemand eine (Ehe-)Frau auch nur begehrlich ansieht, so hat er schon in seinem Herzen mit ihr Ehebruch begangen“ (Mth. 5_{28}). Jesus hebt aber nicht nur die Frau über die Sitte, sondern er stellt sie auch als der zu allen gesandte Sünderheiland (Lk. 7_{36-50}) vor Gott dem Manne gleich (Mth. 21_{31} f.).

Vollends bedeutet Jesu Stellung zur Ehe etwas beispiellos Neues. Er tritt nicht nur für die Einehe ein[159], sondern er verbietet seinen Jüngern die Ehescheidung (Mth. 19_{6}) gänzlich[160] und scheut dabei nicht vor einer Kritik der Tora zurück, weil sie den Scheidebrief um der menschlichen Herzenshärtigkeit willen zuläßt (Mth. 19_{8})[161]. Ja, die Ehe ist ihm so unlöslich, daß er die Wiederverheiratung Geschiedener — gleichviel ob Mann oder Frau — für Ehebruch erklärt[162], weil die Ehe mit dem ersten Gatten fortbesteht. In dieser beispiellosen Schätzung und Heiligung der Ehe macht Jesus Ernst mit dem Schriftwort, das die Ehe für eine Schöpfungsordnung Gottes erklärt[163].

---

[156] C. Ap. II 24 § 201: „Die Frau ist in jeder Beziehung geringwertiger (*χείρων*) als der Mann.“ [157] Mth. 21_{32}.

[158] Naz. Evg.: Ecce mater domini et fratres eius dicebant: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo (Hieron., contra Pelag. III_{2}). Dazu J. Leipoldt, Jesus und die Frauen, Leipzig 1921, S. 15f. [159] S. o. S. 243 Anm. 100.

[160] Die Ausnahme *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* findet sich nur bei Matthäus (5_{32}; 19_{9}), sie fehlt dagegen Mk. 10_{11} und Lk. 16_{18}. Da Paulus die Einschränkung nicht kennt, ist sie wohl als Zusatz des ersten Evangelisten zu betrachten.

[161] b. Sanh. 99a Bar. ist vielleicht ein Widerhall dieses Wortes Jesu: „Selbst wenn einer spricht: die ganze Tora ist vom Himmel mit Ausnahme dieses (einen) Verses, den nicht Gott, sondern Moses aus seinem eigenen Munde gesprochen hat, von dem gilt: ‘Das Wort Jahwes hat er verachtet’ (Num. 15_{31}).“

[162] Mth. 5_{32}; 19_{9}; Mk. 10_{11-12}; Lk. 16_{18}.

[163] Gen. 1_{27}; 2_{24}; Mth. 19_{4-5}.

Register zu I, II A, II B.

I. Bibelstellen.

Josua

Ruth

I Samuelis

II Samuelis

I Könige

II Könige

I Chronika

II Chronika

Esra

Nehemia

Matthäus

Markus

Lukas

Johannes

II. Sachregister.

III. Die Hohenpriester der Jahre 200 vor Chr. bis 70 nach Chr.

(vollständige Liste)

IV. Die Jerusalemer Schriftgelehrten.

Jōʿāzār, der Kommandant der Tempelburg (41—44 p.)	II B 102
Jōḥānān, der Sohn der Ḥauranitin (um 50 p.) . . .	II A 32. 37. 60 II B 103. 125. 193. 196
Nāḥūm, der Meder	I 78 II B 111. 195
Ḥānān b. 'Abhīschālōm	I 80 II A 49 II B 111
Jōḥānān b. Gudhg^{e}dha, Oberlevit (um 50 p.) . . .	II B 26f. 76f. 102. 128

In den letzten Jahren vor 70 p. wirkten in Jerusalem:

Çādhōq, Priester	II A 27. 37 II B 54. 84. 102. 113. 125. 157. 214
Rabbān Jōḥānān b. Zakkai	II A 28. 32. 40. 49. 61 II B 35. 86. 96. 103. 105. 126f. 160. 191
Rabbān Schimʿōn I. b. Gamlī'ēl I.	I 36 II B 105. 113. 126
Ḥ^{a}nanjā, der Tempeloberst	I 4 II A 19 II B 19f. 101
'Abbā Jōsēph bān Ḥānīn	II B 56
'Älʿāzār b. Çādhōq, Priester (geb. bald nach 35 p.) .	II A 16. 28. 30. 34. 37. 60f. II B 65. 69. 102f. 118. 156f. 196. 218
'Abbā Schā'ūl, der Sohn der Batanäerin	II A 28. 30 II B 56. 59. 103. 193
Rabbān Gamlī'ēl II..	I 68 II A 9 II B 84. 126. 173. 191. 194. 221. 239

Um 70 p. studierten in Jerusalem:

'Älīʿāzār b. Hyrkanos, Priester	II A 32 II B 81. 84. 102. 114. 118. 143. 186. 188. 215. 222f. 228f. 230. 239. 247
J^{e}hōschūaʿ b. Ḥ^{a}nanjā, Levit	II A 8 II B 27. 76f. 83. 102f. 114. 173. 190. 193. 203. 211. 213f. 221
Jōsē, Priester.	II A 19 II B 102
Schimʿōn b. N^{e}than'ēl, Priester	II B 83f. 127.

